भारती विद्या

(तृतीय पुष्प, Volume III)

सत्-असत्

(आर्ष दर्शन : एक अनुशीलन)

प्रियंवदा सिन्हा

के सन्दर्भ में

नुशीलन में विदुषी लेखिका ने
की प्रायः उच्चतम कोटि की
ध्यात्मिकता को उजागर किया
नुसार वेद की वैज्ञानिकता के
ने विज्ञान का आधार लेते हुए
कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में
खा, किन्तु उस कार्यनिर्वाहक
होंने क्रियापुरुष के रूप में नहीं
द्वैत का जाय-जयते आर्षेतर
कारक को न केवल क्रिया का
ा, वरन् क्रिया को मल या
प भी दे दिया।

य नासदीय सूक्त के
स्वध्या तदेकं" और "सतो
ा आधार लेकर विदुषी लेखिका
भारती विद्या को ही, सत्-असत्
न-क्रिया के समन्वयरूप कारक
वक व्याख्या के पक्ष में, ला
है। कारण-कार्य नियम (law of
) का द्रष्टा-ज्ञाता - व्याख्याता
ा ही क्रिया का द्रष्टा था।

सृष्टि की सापेक्षता को शक्ति की
अधीन मूल्यांकित करता आर्ष
शैवक दर्शन की आधारशिला हो
यही निष्कर्ष है विदुषी लेखिका के
लन का।

N - 978-81-89921-26-2
य : 750.00 रूपये

भारती विद्या

(तृतीय पुष्प : Vol. III)

सत्-असत्

(आर्ष दर्शन : एक अनुशीलन)

(पीयूष-प्रियंवदा स्मृति मानविकी मेधा पुरस्कार योजना के अन्तर्गत प्रकाशित)

लेखिका

श्रीमती प्रियंवदा सिन्हा

प्रस्तुति

पीयूष प्रियंवद

सम्पादन

शचीन्द्र नाथ सिन्हा

2008

प्रकाशक

कला प्रकाशन

बी. 33/33 ए - 1, न्यू साकेत कालोनी,

बी० एच० यू०, वाराणसी

भारती विद्या : तृतीय पुष्प (Volume-3)
सत्-असत् (आर्ष दर्शन : एक अनुशीलन)
पीयूष प्रियंवद स्मृति मानविकी मेधा पुरस्कार योजना के अन्तर्गत प्रकाशित

प्रकाशक :

कला प्रकाशन

बी. 33/33 ए - 1, न्यू साकेत कालोनी,
बी० एच० यू०, वाराणसी-5

प्रथम संस्करण : 2008

ISBN : 978-81-89921-26-2

मूल्य : 750.00 रुपये

कम्प्यूटर अक्षर संरचना :
कला कम्प्यूटर मीडिया
बी. 33/33-A-1, न्यू साकेत कालोनी,
बी० एच० यू०, वाराणसी
दूरभाष : (0542) 2310682

मुद्रक :

श्रीमाता कम्प्यूसिस प्रा० लि०
बी. ७/१९३, केदारघाट, वाराणसी
(०५४२) २२७५२७४

BHARTI VIDYA : (3rd Volume)
SAT-ASAT (Arsa Darshan : Ek Anusilana)
by Smt. Priyamvada Sinha

दार्शनिक जगत्

के साथ पिताद्वय

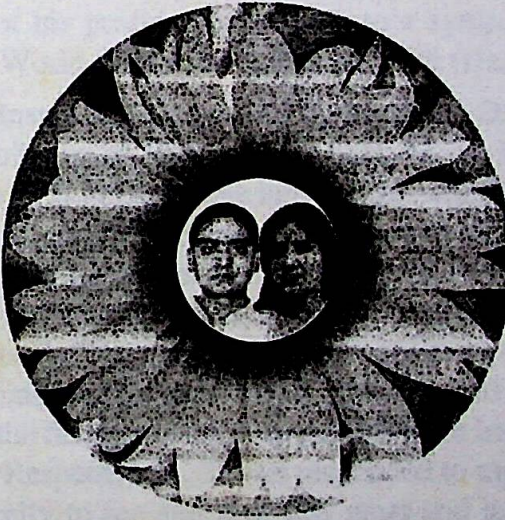
श्री सीताराम लाल कर्ण (पिता)

एवं

श्री शिवनन्दन प्रसाद (ससुर)

को

सादर समर्पित

आत्माऽऽनन्दमयः

द्यौर्मे पिता जनिता नाभिरत्र बन्धुर्मे माता पृथिवी महीयम् ।

-ऋ.1.164.33 पू.

अङ्गादङ्गात्संभवसि हृदयादधिजायसे ।

आत्मा वै पुत्रनामासि स जीव शरदः शतम् ।।

-श 14.9.4.26

From the Editor's Pen

Respected Readers!

Let us, first humbly and respectfully pay our homage to the legendary persona of Philosophy, Dr. Daya Krishna, who left this material world for his heavenly abode on the 5th of October, 2007.

A man of action, as he remained throughout his life, reverend Dr. Daya Krishna favoured action from every nook and corner of the Philosophical world. He had also stressed on action in one of his presidential address to a symposium, held during Interim World Philosphy Congress, 2006 (Dec. 15-17, 2006).

Inspiritted and guided by respected Dr. D. N. Tiwari, the then Professor of Philosphy, in L.N. M. U. Darbhanga (Bihar), and now in B.H.U., I came into contact with Dr. Daya Krishna by sending a copy of ***Mana -Mānava*** (मन-मानव) written by Smt. Priyamvadā Sinhā, to which he respondend fast. His greatness obliged me to such an extent that I wished to see him at once. The next book by Smt. Sinhā, ***Ārṣadraṣṭṛtva*** (आर्षद्रष्टृत्व) was again sent to him with the same result. This inspired me to a great extent to grab the first opportunity to see this great inspiring persona face to face. Respected Dr. Tiwari responded to my wish and I got the opportunity to see and hear this great and legendary persona of Philosphy during the above mentioned Congress. This also gave me chance to hear the greats of Philosphy from all over the world.

I am really thankful to Dr. Tiwari ever since the publication of ***Māṃ Ne Kahā Thā*** (माँ ने कहा था) by ***Piyūsha Priyamvada*** (पीयूष प्रियंवद) our son to which his response was quite positive. As a matter of fact without the positive inpsiration from reverened Dr. Tiwari I could not have gone with these Publications. In the time of need oly persons like Dr. D. N. Tiwari and Dr. Daya Krishna come

forward with positive inspirations. Yes, I am really obliged to these great persona of Philosphy.

The natural fragrance of truth and simplicity in their persona make any man at home with them in no time. Their dedication and interest for the cause of knowledge is well known to the world of upcoming learners. Such persona like Dr. Daya Krishna and Dr. Tiwari go gathering knowledge from the sources and go imparting the same to their students with added fragrance of their own. They are critical but sympathetic to the new. Their affection to their juniors counts much.

The authoress of this series of ***Bhāratī Vidyā*** (of four volumes - ***Mana-Mānava, Ārṣadraṣṭṛtva, Sat-asat, Draṣṭā Paśyati Hi Kriyaḥ***) happend to be a student of Dr. D. N. Tiwari in her post graduate classes of L. N. M. U., Darbhanga. Happening a student and teacher of science, that too of Biology, Physics and Chemistry , she had the priviledge to see the philosphy of life under the guidence of teachers like Dr. D. N. Tiwari, Shri Pankaj Kumar Varma and others. Her works show the accumulated imprint upon her analytical and scientific thinking.

A student comes good when he or she enlightens himself or herself with the grace of his or her Gurus or teachers and add his or her own fragrance to it. Smt. Priyamvadā Sinhā has tried her best to get herself enlightend with the grace of her teachers and add her own fragrance to it at the same time. In her research work she has raised some pertinent questions regarding the views or explanations given on original sources by the scholiasts both of the past and the present.

In her analysis, for example, of Dharma she prefers to go with ***Damo Dharmaḥ Sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः) than to go with ***Ācāraḥ Parmo Dharmaḥ*** (आचारः परमो धर्मः). Again she prefers to go with ***Sato Bandhumsati Niravindan Hṛdi Pratiṣyām Kavayo Maniṣā*** (सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतिष्यां कवयो मनीषा (ऋग्वेद)) than to go with ***Kutastu Khalu***

Somyaivamsyāditi Hovāca Kathamasataḥ Sajjāyeteti (कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति (छान्दोग्य उपनिषद्)).

Again Sinhā takes ***asat*** (असत्) as ***avyakta*** (अव्यक्त) or ***kriyā*** (क्रिया) or ***kriyātva*** (क्रियात्व) and ***sat*** (सत्) as ***kārakatva*** (कारकत्व) or ***kāritva*** (कारित्व). She explains them as ***śakti***, (शक्ति) and ***śakta*** (शक्त) respectively. When coordinated they form ***Śaktimān*** (शक्तिमान्). According to her explanation this very ***śaktimān*** is known as ***svayambhu*** (स्वयम्भू), and this ***svayambhū*** goes to manifest itself into material forms to evolve into universe.

Smt. Sinhā equates: sakti+sakta= ***śaktimān*** to ***kriyā+kāritva=kārya*** (शक्ति+शक्त=शक्तिमान्; क्रिया+कारित्व=कार्य).

According to her explanation, on the basis of the ***Rgvedika*** hymn, ***Ānidavātam Svadhayā tadekam***, the ***tat*** is nothing but the restricted form of enrgy i.e. where the ***Kāritva*** or the ***Śakt*** remains transformed into ***śakti*** or ***kriyā***. ***Kriyā*** or ***śakti*** alone cannot go for work. It needs ***Kriyā-Kāritva*** combine to go for work. In ***Mahā Pralaya*** i.e. total destruction, total works go transformed into pure energy.

Smt. Sinhā explains the ***tat*** form as ***Par-Brahma*** and the ***sat-asat-combine*** as ***Brahma*** or ***Svayambhu***. For Smt. Sinhā neither ***Sat*** stands for ***Satya*** (सत्य) nor ***asat*** stands for ***asatya*** as the scholiasts, right from the ***Chāndogya Upnisadika*** Period, began to mean. For her ***sat*** alone cannot be ***satya***; because denoting ***kārakatva*** (कारकत्व) it needs to be combined with ***kriyā*** to become converted into working form of energy i.e. ***satya***. So is the case with ***asat*** as well. The two combined gets completed and go for working. The working entity has been named as ***turiya*** (तुरीय).

Turiya denotes the fourth place and represents a ***Brahma***, i.e. the **Pūṇamidam** (पूर्णमिदं). Only the complete can go for work. It is known as ***Sattā*** i.e. the cause of work. The very ***sattā*** (सत्ता) is the ***satya*** (सत्य) for the ***niścitdarśinah*** (निचितदर्शिनः) or the philosopher-Scientists or ***Ṛṣis*** of the ***Vaidika*** period. According to the explanations given by Smt. Sinhā the ***Ṛṣis*** were the seers

of ***Kriyā***. They knew that ***kriyā*** is the root of all works. It is the only absolute and complete, the rests are relatives to it.

According to ***Ṛṣi's*** point of view i.e. 'पूर्णमदः पूर्णमिदं' both the ***cause*** and the ***effect*** are complete. The cause, being energic truth or reality is the working capacity while the effect being material reality is that which translates the work needed to be done by the ***kriyā***. For Smt. Sinha the ***Ṛṣi*** i.e. the Philospher-Scientist knew that the matter too is the form of energy. It is the means with which the energy gets itself functional and manifested. Smt. Sinhā illustrates this with the help of grammatical definitions of ***Kāraka*** (कारक) and ***kriyā*** (क्रिया).

They say ***Kriyājanakam Kārakam*** (क्रियाजनकं कारकम्); but at the same time another group says ***Kriyānvayi Kārakam*** (क्रियान्वयि कारकम्). Smt. Sinha argues both the definitions to be incomplete. The ***Ṛṣis*** are the seers of complete. According to them the whole of universe is complete; because it has evolved from one complete i.e. the ***Brahma***. They believed in ***Pūrṇamadaḥ Pūrṇamidaṃ*** of the ***Bṛhadāraṇyaka upniṣad***. The complete begets the complete. Complete is organic and organs or organics work in harmony. The ***Kāraka*** (कारक) or the doer itself is organism and is the evolution of ***Kriyā-Kāritva*** combine. It can be transformed into pure energy to cause ***Pralaya*** or the ***Mahapralaya***.

To Smt. Priyamvadā Sinhā every working particle in the universe is a combinantion of ***Kriyā*** and ***Kāritva***. It cannot remain idle. It has to work according to its ability i.e. energic configuration. Its ability is its ***Sva*** (स्व). It cannot work against its ***sva*** or configuration of energy. The ***Gita*** names it ***sva-dharma*** (स्वधर्म) or ***sahaja-dharma*** (सहज धर्म). In other words it makes ***svabhāva*** (स्वभाव) or the nature of the individual.

According to Smt. Sinha every individual has to obey the natural law or law of nature i.e the ***Ṛta*** (ऋत) The Law of Nature is thus termed by Smt. Sinha as the Law of Energy. ***Ṛta*** (ऋत) is the universal law which is obyed by every sort of functional energy,

be it energic or material energy. This has to be noted that energy is indestructible but transformable.

The ***Ṛṣi*** of the ***Ṛgveda*** (10.129) ***Prajāpati Parmesthi,*** explains the Law of Energy and differentiates between restricted and functional forms of energy. He (the ***Ṛṣi***) knows that the manifestational energy is evolved from the restricted or the non-manifestational or pure form at the very begining. For him the latter i.e. the non-manifestational one transforms into to ***sat*** and ***asat*** which in their turn coordinate to make itself functional this functional form causes further manifestations. It is to be noted that the ***Ṛṣi*** sees and names the primordial one as ***tat*** i.e.the casue of ***sat*** and ***asat.*** The ***Ṛṣi*** sees them i.e. the ***sat*** and ***asat*** as compaonions or ***Bandhu.***

Smt. Priyamvadā Sinhā has astonishing praises for the ***Ṛṣis*** and distinguishes them as the Philospher- Scientist- literator. In her words they were ***Darśnik*** (Philospher), the Vaijnānik (Scientist) and the Sāhityakara (literator) in one. They used to see the object; by seeing they could know the object thoroughly; after knowing the object thoroughly they could explain them scientifically. She illustrates her opinion by referring to the following hymns from the ***Ṛgveda*** (10.129. 2 and 4): ***Ānīdavātaṃ svadhayā tadekaṃ tasmāddhānyanna paraḥ kiṃ canāsa*** (आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धन्यन्न परः किं चनास।) and ***kāmastadagre samavartatādhi manaso retaḥ prathamam yadāsita; sato bandhumasati niravindan hṛdi pratisyāṃ kavayo maniṣā.***

(कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।

सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा।।).

In one of her paper Smt. Sinhā has explained the coordinated relation of Darśana (Philosphy), Vigyān (विज्ञान) and Sāhitya (literature). A man sees, and, he sees in his heart with the help of five senses of knowledge coordinated together. A man as a matter of fact, is a coordinated body of senses. It has ***mana*** (मन) at the centre within the body and the ten sense-organs outside, Out of the ten senses the five concern with knowledge and the five with

work. The senses of knowledge work with electrical impulses and the whole system of its working is known as nervous system. The authoress finds definition of mana (मन) in the following lines of ***Vedāntasār: Manobudhirahaṃkārāścittaṃ Karaṇamāntaram; saṃśayo niścayo garvaḥ Smaraṇam Viṣayā amī*** (मनोबुद्धिरहंकारचित्तं करणमान्तरम्। संायो निचयो गर्वः स्मरण विषया अमी।।).

To Smt. Priyamvadā Sinhā the Ṛṣis were the seers, the knowers and the doctors of life. And through life they could see, know and use the energy or ***kriyā***. For them everything was determined. The action or energy has its own law i.e. the Law of Nature. Smt. Sinhā has ably seen the modern scientific trend working in the minds of the ***Ṛṣis*** of the bygone days. She feels at her heart that the ***vedas*** have to be reinvented as a scientific heritage of the olden days.

In her four volumes of ***Bhārati Vidyā*** she has tried to explain many of the important philosphical terms of those days. The essays are worth reading by every well-wisher of the universal existence of human kind.

To Smt. Sinhā, the vedas do not go for ***ācāraḥ parmo dharmaḥ*** (आचारः परमो धर्मः) but go for the ***Damo dharmaḥ sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः). The ***Vedas*** as a matter of fact, for her, are ***vījnāna - grantha*** (विज्ञान ग्रन्थ). She affirms many-a-time, the need of researches on the vedas and the concerning books or ***granthas*** with scientific point of view. It has to be noted again that the sciences deal with the subject of life or ***cetanā*** (चेतन), i.e. with ***kriyā*** or the ***energy***. They define ***Ṛṣi*** as ***Draṣṭā*** and the ***Draṣṭā*** is defined as ***Draṣṭā paśyati hi Kriyāḥ*** (द्रष्टा पयशति हि क्रियाः).

To become philospher-scientist one has to become the ***drastā*** or the seer of ***kriyā*** or energy. The seer used to see with their restrained mind, where all the senses come into direct control of mind. For the ***Ṛṣis*** of the bygone days ***dharma*** i.e. ***dhr+man*** was restrainment of mind and the senses and ***ācāra*** (आचार) was to be determined (धृ+मन्) by this very ***Dharma***. Thus determined

ācāra (आचार) takes the form of ***nīti*** (नीति) and the way to observance of ***nīti*** (निति) goes for a ***niyama*** (नियम), which in its turn becomes a must for observance in a social system. The disobidience becomes punishable.

Smt. Priyamvadā Sinhā sees this system developing in the ***Varṇa-regulation***. In the ***Varṇa-regulation*** the ***ārṣetar dārśanik*** (आर्षेतर दार्शनिक) finds the root of ***triguṇa*** (त्रिगुण). Again they try to find their support in their favour in the hymns of the ***Puruṣa Sūkta*** (पुरुष सूक्त) of the ***Ṛgveda***, where the organic works of the ***Puruṣa*** has been depicted and denoted as ***Brāhmaṇa*** (ब्राह्मण), ***Ksatriya*** (क्षत्रिय), ***Vaisya*** (वैश्य) and ***śūdra*** (शूद्र).

But to Smt. Priyamvada Sinhā, the authoress, the ***triguṇa*** of the ***Sāṃkhya Darśan*** fails to justify the operation of the varṇa (वर्ण) system. ***Sāṃkhya*** considers ***triguṇa*** as a ***rajju*** (रज्जु) or a string or rope of three ***guṇas***. The rope goes to denote the body of a person. The whole of body is a rope of ***triguṇa*** (त्रिगुण), i.e. ***sattva*** (सत्त्व), ***Raja*** (रज), and ***tamas*** (तमस् या तम).If we admit the body of the ***Puruṣa*** as ***triguṇatmaka*** (त्रिगुणात्मक) all his organs prove to be ***triguṇatmaka*** says Smt. Sinhā. In that way the mouth which represent the ***brāhmaṇ*** (ब्राह्मण) cannot be of ***sattva guṇa*** only. It will be of ***triguṇa***. The same will be the case of the other ***varnas*** too.

The ***triguṇa*** and the working parts, being coordinates of a body, cannot remian indepedent in their working condition e.g. for ***Brāhmaṇa*** they say—***Janmanā jāyate Śudraḥ sāmskārātdvija ucyate, vidyayā yāti vipratvam tribhiḥ śrotriya ucyate***. (जन्मना जायते शूद्रः संस्कारात् द्विज उच्यते । विद्यया याति विप्रत्वं त्रिभिः श्रोत्रिय उच्यते ।।).

At this point, clarifies Smt. Priyamvadā Sinhā the meaning of the ***śloka*** (श्लोक) from the ***Gīta*** which depicts:- ***cāturvarṇyaṃ mayā sriṣtaṃ guṇakarma vibhāgaśaḥ*** (4.13) (चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्म विभागशः). According to Smt. Sinhā here the word or term ***varṇya*** (वर्ण्य) does not stand for ***varṇa***, but for the discribable i.e. the ***Brahma*** i.e. the cause of all.

The ***Puruṣa*** (पुरुष) of the ***Puruṣa Sūkta*** is the creation of ***Parbrahma*** (परब्रह्म). This ***puruṣa*** is the cause of work or creation of the Universe.

The whole of work concerned to life can only be divided into three or four groups. Accordingly during the period of ***trayī*** (त्रयी) only three groups were at work— ***Brāhmṇa, Ksatriya*** and ***Vaisya***. They all were known as ***Dvija*** (द्विज). As the work in practice could be changed by the individual, there were no barriers of work in the ***Varṇa*** system. Later out of ***Vaisya*** (वैश्य) came the ***Śūdra*** (शूद्र). ***Vaisya*** were then considered to be evolved from the thigh or ***ūru*** (ऊरु=जंघा) of the ***Puruṣa*** and the ***Śūdra*** (शूद्र) from the feet. The coordination between the workers in social set up were supposed to be like that of organic system of a body where ***man*** (मन) has been taken as the coordinator or the controller of the working system of the body. The ***Varṇya*** (वर्ण्य) of the ***Gīta*** is the creator i.e. the ***Virāt Puruṣa*** and not the creation. The ***Puruṣa Sūkta*** does not mention the word ***varna*** anywhere in its this ***sūkta***.

The coordinates are neither superior on inferior amongst themselves. They are equally important in their respective work. The authoress Smt. Sinha illustrates it with a story from ***Chāndogya Upniṣad*** (5.1), This story has been brought forth by our only son Pīyūṣa Priyamvada in his work ***Māṃ Ne Kahā Thā*** (माँ ने कहा था) a collection of the stories told him by his mother, the authoress herself. The learned readers may take the book as the foreword of all the works of the authoress. The book is worth reading. It has attracted the attention of the wise readers from all walks of life.

The above mentioned story relates to ***Prāṇa*** (प्राण), ***Vāk*** (वाक्), ***Caksu*** (चक्षु), ***Srotra*** (श्रोत्र).

Each of them, except ***Prāna*** boasted to be the most important. They could not find as to who is the greatest. Lastly they went to their father i.e. the ***Prajāpati***. The father told that without whose presence the body fails to work is the greatest.

They except ***prāṇa*** found that they were unimportant because without any of them the body accomodates itself and goes working. It is ***prāṇa*** without whose presence all the works of living body are ceased. The story tells us that it is the coordination of organs that counts. The ***prāṇa*** is the chief coordinator in the living world.

Prāṇa and ***Vāk*** make a couple. They remains together benefitting each other. ***caksu*** (eyes) ***śrotra*** (ears) are the senses. Both the groups find their shelter or resort in ***mana***. Thus all are related to each other and work in coordination. Coordinates are equally important to each other. Companions never go without company.

Life is the executive form of energy and has both ***kriyā*** and ***kārtiva*** coordinated in it. The body and the organs are the means to work respresnting ***kāritva*** part. The ***kriyā*** (क्रिया) is the energic form which gets its own manifestational work done through the ***kāritva***. Life is thus material manifestation of energic energy. It is ***cetana***; because of its obedience of the Law of Nature or the Law of Energy. Transformation and coordination of energy in its lawful pattern and process determines the nature of the resulted work. Even the mutational manifestation in the nature has to have some sort of law abiding process. Every manifestation can be seen or examined as to have obyed the law of nature or the law of energy or the ***Ṛta*** (ऋत), or not by the ***draṣtā*** or the seer of ***kriyā***.

Amongst the philosophers, concerned with the subject of her doctoral research i.e., R. N. Tagore, M. N. Ray and S. Radhakrishnan, the first is concerned with the life through literature, the seconds through scientific polictics and the third through philosophy itself. The thoughtful life of Tagore found its solace in ***Upniṣads***. The nature taught him the lesson of beauty equality, and freedom. His family background kept him nearer to art, culture and literature. Non-schooling gave him no opportunity to react with the general mass openly. He kept himself nearer to nature than to any party-politics.

Dr. S. Radha Krishnan got academic life and remained more academician than anything else. He lived a life of high profile both in academy and politics. A search of truth found no difficluty to accomodate him either with the communisitic view or with capitalistic view. Truth, as a matter of fact has no ism with it. Life knows no sectarian view. It goes with coordination and mutual understanding. He has every praise for R. N. Tagore. Both understood the importance and existance of life. Both were far from arrogrance but very firm in their thought and believed in safegaurding their natural and self prestige.

M. N. Roy had sound belief in freedom. He remained bound with the political and economic freedom and his philosophy went from narrow national movement to the widest humanitarian movement. His belief in freedom could not tolerate any type of slavary. His arrogance remained restrained by the philosophical thinking and his patience to face and tackle the reality of the situation. He remained faithful both to philosophy and polictics. His every thought remained supported by the stark reality and every work got examined and determined by all round philosophical reasoning. For him Philosophy was the search-work of truth. And for him ***truth*** was not a metaphysical concept, but a matter of human experience, a matter of fact. For him ***truth*** is the content of knowledge . It corresponds to the objective reality. In its turn the knowledge is power to him. The saying that 'knowledge is power' was not an empty phrase to him. He believed that man's struggle for freedom from the tyranny of the forces of nature was guided by his knowldge of nature.

According to Smt. Sinhā, to M. N. Roy religion differed essentially little from science. To M. N. Roy religion, like science, also proposes to explain the mysteries of nature.

"Religion is the recognistion of mystery pressing for interpretation" quotes M. N. Roy from Herbert Spencer. Again, he quotes from Andrew Langs "The making of religion" — "the ideas of God and of the soul are the result of early fallacious reasoning about misunderstood experience". According to Smt. Sinhā M. N.

Roy conceived religion to be a backward stage of science of the human quest for knowledge and truth. She quotes M. N. Roy saying, "essentially it is a rational system of thought limited by the inadequate store of postive knowledge. When the available store of knowledge is not sufficient for setting up theoretically verifiable working hypothesis, the human spirit thirsting for knowledge necessarily falls back on imagination. The result is religion". (R. R. R. P.29).

Again Smt. Priyamvadā Sinhā got attracted by this quotation, made by M. N. Roy from Michelet's writing — all science is one; language, literature, history, physics, mathematics, and philosophy; subjects which seem to be the most remote from one another are in reality connected, or rather they all from a single system. This very notion of Michelet made Smt. Sinha to go with the ***Ārṣa Darśan*** to find out the meaning of ***Mānava*** and ellucidate the meaning of *Manavavāda* or ***Humanism*** or ***Humanitarianism***.

At first she gets herself acquainted with the terms used in ***Ārṣa Philosophy***, then tried to understand the Philosophy of the three demarketed philosophers mentioned above, on its basis. In the second volume of ***Bhārati Vidyā*** namely ***Ārṣa Drastṛtva*** she has tried to exmine M. N. Roy's thoughts as a representative from the modern philosophers. That of the others are yet to be published.

Smt. Priyamvadā Sinhā opines — the scientific approach to politics has made M. N. Roy's political vision quite humane and his concept of humanism gets scientific base. Though known as "***Radical Humanism***" it gets scientific base all through. Smt. Sinha favours the name "***Scientific Humanism***". Smt. Sinha has based her conclusions on the concepts found in the ***Upniṣads***. In the ***Upniṣad*** the ***Ātmā*** has been said to be five-sheathed form. From outer to the innermost, the five sheaths are ***Annamaya***, ***Prāṇamaya***, ***Manomaya***, ***Vijnānamaya*** and ***Ānandamaya***.

The sequence of the five sheaths itself explains the sceintific aproach of the ***Ārṣa*** Philosophy in a clear way. It is ***Annamaya Koṣa*** which forms the body to become the shelter of all others. The ***Prāṇa*** (प्राण) makes the Anna (अन्न) ***Prāṇavān*** (प्राणवान्) and ***Mana*** makes it ***Cetana*** (चेतन); Only the ***Cetana*** can see, know and express. What it knows is ***Vijnāna*** (विज्ञान) and what it expresses is ***ānanda***. The coodrination of the above five sheaths makes the ***ātmā*** to be seer, knower and expressor or professor. It (***ātmā***) is neither a silent seer nor it reprsent an individual entity. It is universal in an individual, making the individual an entity of finite-infinite. It is energy at work both ways i.e. ***jnāna*** (ज्ञान) and ***karma*** (कर्म) simultaneously.

As a matter of fact it is energic manifestation of ***mana*** (मन) of which the ***Ṛṣi*** of the ***Nāsadiya Sūkta*** of the ***Ṛgveda*** elucidates as ***Manso retaḥ*** (मनसो रेतः). ***Mana*** (मन) is the executive term of energy.

The ***Ṛṣi*** sees both the non-manifestational and manifestational forms of energy. Seeing and knowing energy makes them familiar with all the manifestational forms of energy. These have been named as ***Kāryanirvāhaka śakti*** (कार्यनिर्वाहक शक्ति) by Shri Aurovindo and ***Devata*** (देवता) by the ***Vaidik Ṛṣi*** (वैदिक ऋषि).

The vedas have depicted these very ***devatās*** or gods to have exhibitted their nature to the ***Ṛṣis***. They all are exequitors in coordinational forms of ***kriyā*** (क्रिया) and ***kāritva*** (कारित्व). They are ***kāraka*** (कारक) or the executive form of energy i.e. the capicity of the body to do work. The term ***kriyā*** and ***kāritva*** can be referred to as ***kinetic*** and potential form of energy respectively in modern scientific terms. They have been denoted in terms of ***sat*** (सत्) and ***asat*** by the ***vaidik Ṛṣi***; where ***sat*** denotes ***kāritva*** and ***asat*** the ***kriyā***. As a matter of fact the two coordinated makes a body, which goes in action. The modern physics could understand this only after the enunciation of Einsteins theory of Relativity. Physics revised its theory and accepted matter to be storage of energy and energy to be tiny matter.

Seeing ***mana*** (मन) as the root of the ***Brahmāṇḍa*** (ब्रह्माण्ड) the seers or the ***Ṛsis*** of the bygone days could clearly see that there were none a dead or destructed. The transformation never gives a meaning of death. Here they become positive in their thinking, knowing and expressing. Creation needs positivity both in thinking and doing or expressing.

The ***dharma*** of ***Damo dharmaḥ sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः) causes a man or ***purusa*** or ***mānava*** be coordinated in thinking, expressing and doing. In other words one must remain coodrinated ***manasā***, ***vācā*** and ***karmaṇā*** (मनसा, वाचा और कर्मणा),

The ***trivarga*** (त्रिवर्ग) of ***dharma***, ***artha*** and ***kāma***, (धर्म, अर्थ और काम), as a matter of fact, denotes the same as that of ***manasā***, ***vācā*** and ***karmaṇā***. ***Dharma*** gives the thinking capacity and a man who goes with ***dharma*** goes to express whatever he has seen with his restrained senses and ***mind***, (इन्द्रियाँ और मन), and do the same whatever he has to express by way of speaking.

Here Smt. Sinhā finds the meaning of ***artha*** (अर्थ), ***kāma*** (काम) and ***moksa*** (मोक्ष).

To her ***dharma*** causes objective knowledge by way of scientific thinking. The objective knowledge gives the meaning of the object i.e. one knows the utility of the object or the body. ***Kāma*** gives the meaning of ***karma*** (कर्म). By way of ***karma***, where all the forms of ***kāraka*** (कारक) come to play their roles coordinatively, the ***moksa*** is achieved. The ***moksa*** is to become delighted at the success of achieving one's goal. "Nothing succedes like success" a proverb says. Of course the term ***moksa*** (मोक्ष) stands for the achievement of universal good. The ***Ṛṣi*** or the ***Draṣṭā*** sees the universals and favours the universal good.

As goes a depiction from ***Mahābhārta*** (महाभारत), when the ***brahmā*** (ब्रह्मा) put forth his Law of Management i.e. the ***trivarga*** (त्रिवर्ग) he had enunciated ***three varga*** of ***trivargas*** e.g. ***dharma***, ***artha*** and ***kāma***; yet another was of ***Moksa***, which consisted ***triguna*** i.e. ***sattva***, ***raja*** and ***tama*** (सत्त्व, रज और तम). If we go

with the meaning of these terms in their derivational way the term ***sattva*** (सत्त्व = सतो हितम् सत् + त्व) means the energy that can be activated to get work done. It is somewhat materiality or matterlike form of energy. The ***raja*** (रज = रंज् +असुन्, नलोपः) as a matter of fact is the energy in energic form, which when combined with ***sat*** (सत्) gets it functional. The ***tama*** or ***tamas*** (तमस् = तम् + असत्) denotes the material form of energy at work. It is the transformed form of energy known as ***sthūla kārya jagat*** (स्थूल कार्य जगत्).

As a matter of fact the ***Moksha-Verga*** depicts somewhat evolutionary theory of the universe. The energic form goes from its restricted stage to the functional stage in the following way □ ***Ānidavātaṃ Svadhyayā Tadekaṃ*** (आनीदवातं स्वाधया तदेकं) is the first stage of energy where it remains restricted i.e. remains in only energic form. It has only ***kriyā*** or ***asat*** (असत्) form in it. It is ***tat*** (तत्) ***Ekam*** (एकम्). Then comes ***Sato Bandhumasti*** (सतो बन्धुमसति). The ***tat*** gives rise to the paired unit of ***sat*** and ***asat***. And at the third satge comes ***Kāmastadagre Samavartatādhi Manso Retaḥ Prathamaṃ Yadāsit*** (कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्) and ***Tiraścino Vitato*** (तिरश्चिनो विततो).

The term ***kāma*** means companionship of a cuple. Here the partners remain in coordination and cooperate to benefit each other mutually. The term ***tiras*** (तिरस्) is not used independently. It is used with ***kṛ*** (कृ), ***dhā*** (धा) or ***bhū*** (भू), where it means ***covering***. When ***asat*** coordinates with ***sat*** they give rise to ***satta*** (सत्ता) i.e the working or executive entity. It has been named as ***śaktiman*** or ***svayambhū***. It is good for all and having an universal entity it is the first working cause of the universe. The term ***tiras*** (तिरस्) may it coordinate with ***kṛ, dhā*** or ***bhū*** (कृ, धा या भू) acts as the ***kriyātva*** (क्रियात्व) i.e. energic form of energy explains Smt. Priyamvada Sinha on the basis of the saying — ***Drastā Paśyati hi kriyā*** (द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः). Here the energicity of ***asat*** is confirmed. According to her explananation ***kṛ*** (कृ) in coordination with ***tiras*** (तिरस्) gets the executive or working form, i.e. ***kāraka*** (कारक).

In her arguments Smt. Priyamvada Sinha has always kept in mind that she must not go beyond any illustrative evidence. She was not a scholar of the ***vedas***, but was an analytical thinker of her subject, whatever it may be - be it a academic one or be it familiar one. She took the ***vedas*** in the same spirit. She had gone through the ***vedas*** and had developed affinity for its studying. She had a programme for scientific studying of some of the ***suktas*** of the ***Rgveda*** and that of whole of the ***Gīta***. To her "the words of the ***vedas*** are the real expressor of the objective world. Only a ***Svadhyaya*** (स्वाध्याय) in the scientific direction can exhibit the truth of the vedas".

To Smt. Sinha it seems regrettable to find that once Maxmular himself wrote about the vedas thus : "A large number of vedic hymns are childish in the extreme, tedious, low and common place". (reference taken from 'Ved-Mimamsa' by Acharya Laxmidatta Dixit). She finds no better situation amongst the Indian scholars too, even today.

The ***vedas*** have been considered to be the ***Dharma-Grantha*** and have been left for the religious scholars to deal with. The Sanskrit scholars are tuned to the traditional understanding of ***Dharma*** (धर्म) and ***sat-asat*** whereby ***Dharma*** is ***ācāra*** and ***sat-asat*** is ***satya-asatya***. Again, the Sanskrit grammarian instead of going with ***catvāri vāk Parimita*** go with only three forms of vak i.e. ***Paśyanti***, ***Madhyamā*** and ***Vaikhari***.

In addtion to these the Sanskrit scholars too believe in the supremacy of ***kārak*** (कारक) and not in the integration of ***kriyā*** and ***kāritva***. This takes them to the transcendental force when they start their search for the summun cause of the universe. They justify themselves by excluding the worldly materials. They take the worldly materials as reflection or the shadow of ***Brahma***. They forget the derivational meaning of the word ***Brahma***. They fully ignore the scientific descriptions of the vedas itself.

The hymns of the vedas depict the reality of life. It does never go with the stark imagination. To talk of "the inadequacy of

stored positive knowledge" means the historians getting their eyes shut towards the extension and destruction of social norms of the time.

Dharma or religion when defined as ***damo dharmaḥ sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः) goes with the discovery of the mystries of the natural and universal phenomenon. With this ***dharma*** the explorer examines the object in its full reality. Objective knowledge makes them known to the most desirable i.e. the ***Pārmārthika*** utility of the same. To go with the objectivity of any object one has to know it both ways i.e. by way of theory and by way of pratice as well. The theoretical knowledge has to be supported with practical findings. The nature itself becomes a store house of positive knowledge for the discoveror of mysteries. They call it ***Yajna*** (यज्ञ). Smt Sinhā defines ***yajna*** (यज्ञ) as the ***Jnānamaya Karm*** and ***karma sampuṣta jnāna*** (ज्ञानमय कर्म एवं कर्मसम्पुट ज्ञान) and it is processed by none else than ***dharma***, i.e. with the restrained mind and senses. In this connection I may request to the learned Readers to go through ***Mām Ne Kahā Thā*** "माँ ने कहा था" by ***Piyūṣ Priyamvada*** (पीयूष प्रियंवद).

The rise and fall of concepts and convictions in terms of utility can be noticed throughout the social history of a nation. India itself as a nation has seen the rise and fall of ***Ārsa Darśan*** in its philosophical and social history. The ***Vedas*** go with all the objective sciences that are concerned with life. It has its own way to explain the theory of evolution, which has been summarised in one formula i.e ***Kriyā + Kāritva = artha*** (क्रिया + कारित्व = अर्थ). It defines its ***Brahma*** (ब्रह्म) as ***artha*** (अर्थ), ***śaktiman*** or ***satta***. Its science goes in philosophical way and philosophy goes with the scientific way. And the both are based on ***dharma*** which in its turn is seer and knower of life which ultimately leads to seeing the ***Ṛta***. i.e. the Law of Nature or the 'Law of Energy'. The ***Vedas***, thus, depicts the sciences of the life. The whole of universe is a living entity in their eyes.

The rise and fall of ***dharma*** has been depicted in the ***Mahābhārta*** (Śānti Parva) says Smt. Sinha and quotes thus—

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः ।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम् ।।
पाल्यमानास्तथान्योन्यं नरा धर्मेण भारत ।
खेदं परमु परमुपाजग्मुस्ततस्तान् मोह आविशत् ।।
ते मोहवशमापन्ना मनुजा मनुजर्षभ ।
प्रतिपत्तिविमोहाच्च धर्मस्तेषामनीनशत् ।।
नष्टायां प्रतिपत्तौ च मोहवश्या नरास्तदा ।
लोभस्य वशमापन्नाः सर्वे भरतसत्तम ।।
अप्रापस्याभिमर्शं तु कुर्वन्तो मनुजास्ततः ।
कामो नामापरस्तत्र प्रत्यपद्यत वै प्रभो ।।
तांस्तु कामवशं प्राप्तान् रागो नाम समस्पृशत् ।
रक्ताश्च नाभ्यजानन्त कार्याकार्ये युधिष्ठिर ।।

(59.14 to 19)

This description clearly shows that the ***dharma*** was the cause through which the propriety of work was to be determined. It was the failure of ***dharma*** that the kingship was introduced and the ***dharma*** was made the helper or subordinate to the king.

Making the king the supreme, the ***kāraka*** (the doer) became the supreme and ***kriyā*** went subordinate to it as its manifestation. This resulted in the overlooking of coodinational progress or the evolutionary progress of the universal scientific progress in different areas of life. The living life got undermined and ego came out in a despotic way. Smt. Priyamvada Sinha being a supporter of Scientific Philosophy of ***Ṛṣi*** wants scientific politics of M. N. Roy be examined in its light and observed in coordination with that of Mahatma Gandhi's political philosophy of truth and non-violence in an universal way. If the problem of terrorism is to be tackled and solved, only the scientific political philosophy has to be applied.

Smt. Priyamvadā Sinhā stresses that the humanism has to be observed in an universal way. The indviduals are important; because they are the carriers and the executors of humanism. This makes it clear that humanism does not concern only with an

individual, but with the universal as well. The individual is itself the coordinate of the universal in terms of society. And in terms of individuality the invidual is the entity of finite - infinite combine i.e is the coordinate of infinity.

Every individual, as a matter of fact, is responsible to universal, because every bit of matter is universal. Individual is a coodinational congregation of universals in itself. ***Arsa Darsan*** notices a vivid presence of the universal in an individual. It is this universal which represents infinite into the material finite i.e. the body. Yes, it is this material body which is changed when it becomes time-worn. In the ***Gītā*** says ***Lord Krishna***—

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय
नवानि गृह्णाति नरोपराणि ।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णा -
न्यन्यानि संयाति नवानि देही ।।

The infinite remains in the universe in its universal form, goes manifesting all the way till it goes to deep sleep i.e. restricts its manifestational work and gets its own ***Kāritva Bhava*** (कारित्व भाव) transformed into pure ***kriyā bhāva*** (क्रियाभाव). Here comes the ***Mahāpralaya***. Till then the manifestation of the executive ***kriyā*** goes on abiding with the process of 'Law of Nature'.

Prof. Daya Krishna, Smt. Priyamvadā Sinhā or Master Piyūsh Priyamvada, whatever the individual names they had are now energic entities. They are doing their job as ***kriyā puruṣa*** (क्रियापुरुष). They are motivating and giving their ***Prāṇa-vāk śakti*** to us all to keep us remaining in action till our material body withers or its ***kāritva*** is transformed into ***kriyā***.

Learned Smt. Priyamvadā Sinhā has put the words in her writing to bring the golden period of the bygone and forgotten past to awake the present and to have a life of ***parmārtha*** (परमार्थ) i.e. all good to whole of universe, all good to all of us.

In her four volumes of ***Bhārtī Vidya*** (Indology) series, Smt. Priyamvada Sinha has brought forth many of the philosophical conception of the ***ārṣa*** age for her scientific examination.

Here comes the question what she means of this term ***ārṣa*** age? The learned authoress in her first stance, takes the cognition of such scholiast who took the ***vedas*** for their commentary on ***ārṣa*** or ***ādhyātmika*** line. At the next stance she goes with the differentiation between ***Ṛṣi, Tarka-Ṛṣi*** and ***tarka***. ***Ṛṣis*** were the seers of ***kriyā***; for them every thing even the ***kriyā*** (क्रिया) was perceptible. After their demisee the ***tarka ṛṣi*** came. They could not percept but could find out the reality by seeing the subject with the ***tarka dṛiṣti*** (तर्क दृष्टि). They had ***Ṛṣitva*** in the ***tark*** (reasoning), but lately scholiast went with ***tark*** only. In other words the ***Ṛṣi*** could see the subject in its objective way. The ***tarka ṛṣi*** could see the subject by scientific way. And the third i.e. the logicians could explain the subject by ***tarka*** (तर्क) i.e. by subjective way only. It is the objectivity that counted for the seers. They saw the ***kriyā*** in both of its restricted and functional forms. They were the all-knowers.

Rsis recognised the restricted form of energy as the ***parā śakti*** and that of the functional one as ***aparā śakti***. ***Aparā*** is recognised as the coordination of ***kriyā*** and ***kāritva*** while the ***parā*** is recognised as the pure energy, which cannot go for its manifestation on its own. It needed body. And for this the pure energy gets transformed and coordinate by itself to become a functional one. the universe is the manifestational work of this very first work.

Thus the universe in its wholeness proves to be one in its nature. The whole of universe is an energic entity. It is subjective bodily and objective actively. To know the subject objectively one has to transform himself objective. The ***Ṛṣis*** or the seers were themselves the light or vision. Only the vision can see the visibles; only the light can see the light; only the energy can see the energy "ऋषयो मन्त्र द्रष्टारः" and "द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः" are the base for defining ***Ārṣa Age*** or ***Ārṣa Darśan*** for the ***knowledgeable***, as Prof.

Daya Krishna had recognised the authoress, Smt. Priyamvadā Sinhā.

To Smt. Sinhā ***Rsis*** are Philosopher-Scientist; ***Tark-Ṛṣis*** are Logician-Scientist and a ***Tārkika*** is only a logician. Logic or ***Tarka*** starts with doubts or ***Saṃśaya*** but the ***Ṛṣi*** starts with resolution. Doubts are eliminated only by the knowledge of the whole or ***Pūrṇa***. Only the knower of the ***Pūrṇa*** knows that whatever evolved from the ***Pūrṇa*** is also ***pūrṇa***. The ***Ṛṣis*** are the seers and knowers of the universal i.e. the objectivity and logicians are the knowers of the subject or the subjectivity. They only can imagine, cannot see the object by themselves. The logician ends with the principles of uncertainity.

As a matter of fact in the eyes of Priyamvadā Sinhā, the ***Ṛṣis*** were the seer and knower of life. They saw and knew all the sciences that concerned life. To Smt. Priyamvadā Sinhā Science is to see and know a subject objectively ; because only a seer and knower of objevctivity of a subject can utilize it in its ***pārmārthika*** (पारमार्थिक) way i.e. good for all and that too for all the time. In other words the ***Ṛṣis*** or the seers were the seers of both the ***śaktimān*** and the casue of ***śaktimān*** itself.

The ***śaktimān*** (शक्तिमान्) being the executive form of sakti remains functional in an eternal way, whereas transformational processes go on abiding with the ***Law of Nature*** or the ***Law of Energy***. ***Śakti*** being the cause of action and execution, never goes for evils. It is the fear of destruction that makes the subject cautious and go for its safety measures.

Smt. Sinhā opines that the ***terrorism*** or the ***atanka*** (आतंक), the ***dogmatism*** or the ***despotism*** comes to rule the mind only for the unrestrained sensual desires. The senses when go restrained they go the mind's way. They help the mind to know the subject objectively. Here Smt. Sinhā finds the definition of ***adhyātma*** (अध्यात्म) or śāriraka (शारीरक). Body-mind combine result into ***sāriraka*** (शारीरक). Seeing, knowing and practising the ***Pārmārthika*** way of life by the mind-body combine is known as

adhyātma (अध्यात्म). The commentary of ***śamkarācharya*** on ***Brahmsutra*** is known as ***śārīraka Bhāṣya*** (शारीरक भाष्य) in this very sense, opines Smt. Sinha.

Adhyātma is a ***Devatā*** or ***Kāryanirvāhaka Śakti*** in the Atharva Veda. The puruṣa sukta of the Ṛgveda defines it, though without naming, thus — "सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्। स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशांगुलम्।।" And the ***Svetāsvatar Upniṣad*** describes this ***Sahasraśirṣa Puruṣaḥ*** thus— सवर्तः पाणिपादं तत् सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्। सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति।। 'दक कृ अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स श्रृणोत्यकर्णः। स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्र्यं पुरुषं महान्तम्।।

Smt. Priyamvadā Sinhā takes ***Pholospher*** or ***Dārśanika*** as ***Niścitadarśin*** (निचितदर्शिन्) as recgonised by the ***Vedās***. She submits that this ***Niścitadarsin*** cannot see the ***niścita*** (certainty) till his senses are restrained and coordinated under the mind's restrainment. The restrained five senses, as a matter of fact, see all the sibjects concenrned with life making the seer all-knowing or ***bahu śāstravid*** (बहुशास्त्रविद) and ***Bahu-Śruta*** (बहुश्रुत). A ***Bahuśāstravid*** (बहुशास्त्रविद्) does know any sibject with its objective reality. A ***Śāstra*** (शास्त्र) remians ***kriyaikadeśbodhini*** (क्रियैक देशबोधिनी) but philosophy or darsan is not so. The Philosophers are the seers of subject-object combine i.e. the functional energy itself; all in its pure, restricted and coordinated executive forms.

Scientists today talk of pure energy, but have not found it because they deal with functional energy, not with restricted energy. Restricted energy is non-workable. It is the subject of ***mahāpralaya***. It can be seen only with ***Divya caksu***. It is ***apāṇipāda*** (अपाणिपाद) of the ***śvetāśvatara upniṣad***. It is not ***sahasrapada*** (सहस्रपाद) or ***sahasrasirsa*** (सहस्रशिर्षा). The ***apanipāda*** itself has to transform into ***sahasraśirṣā***. The ***apāṇipada*** is ***asat*** (असत्) or ***avyakta*** (अव्यक्त). Sahasraśirṣa is **sat-asat** combine i.e. ***saguṇa***. Only the seer and knower of these can qualify to go with the depiction of the ***Iśavaśya Upniṣad*** — विद्यां चाविद्यां च यस्तद्

वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्यु तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।। The ***Ṛṣis*** denotes ***jnāna*** from the term ***vidyā*** and ***karma*** from ***avidyā. Vidyā*** denotes the seer of pure ***kriyā*** or the energy, which is indestructible but transformable. By ***avidyā*** or ***karma*** they get the experience of the work or manifestation of the energy or ***kriyā. Kriyā*** is the ***cause*** of ***kārka***. Through ***vidyā*** the seer knows he is indestructible and through ***avidyā*** he utilises his life as if he is not to die, but to live for ever. He is the most satisfied living persona enlivening the whole of universe.

To make oneself global in today's version one will have to transform oneslef universal in the term of the bygone days. The individual ***Agni*** of the first ***sūkta*** (सूक्त) of the ***Ṛgveda*** has to get itself transformed into the ***saṃjnānam*** and ***agni*** of the last ***sūkata*** of the same ***Ṛgveda*** to make universal — opines Smt. Priyamvadā Sinhā. Yes, when one says that man is finite-infinite he recognises the immortal energic form of ***kriyā puruṣa*** within the mortal body of a man.

We Indians search our origin in the ***Ṛṣi's*** name of bygone days but the English for that go to search for a soldier's name of bygone days. In other words Indian Philosohpy of ***Ārṣa*** age belived in the mind-body combine but the western philosophy went with them in their separation. They believed either in rationalism or impiricism. Kant could say about their coordination but could not prove the immortality of man. Even today the scientists and philosophers of the world do not see the point of agreement on it in their respective eyes. The separatists cannot see any point of agreement anywhere and become a despot and dogmatist. They want to rule and rule even by dividing the unity to a degree of daggers-drawn enmity. Divide and rule is the notion of the present rulers. They cannot be ***dhīra*** i.e. resolute or patient of the ***Īśāvaśya Upniṣad*** (10), which depicts thus — अन्य देवाहुर्विद्ययान्यदाहुरविद्यया । इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद् विचचक्षिरे।।

The ***dhīranam*** (धीराणां) have to go with the ***dharm*** i.e. with the restrained mind and senses. It is ***dharma*** (दमो धर्मः सनातनः) that makes a man ***dhīra*** or resolute.

The vedas have been known as ***apaurisey*** beacuse they are the expressions of the ***dhīrāṇama*** compiled into the granthas (ग्रन्थ) from the time immemorial. No particular man wrote the hymns. इति शुश्रुम धीराणां ये ये नस्तद् विचचक्षिरे । . The expressions made were in a pictographical way which were seen by ***Niścitdarśinaḥ*** and heard by ***citraśravaṣah***. The Ṛṣi are known as ***Niścitdarśinaḥ*** (निश्चितदर्शिनः) and ***citraśravaṣaḥ***.

The vedas deal with the universals. They deal with the ***Devas*** though named are universal in action.***Devāsur Saṃgrāma*** (देवासुर संग्राम) though said to denote the struggle between the two cults, also denotes the struggle between the mind and the senese. In the ***Gitā Arjuna*** clearly says — चञ्चलं हि मनः कृण प्रमाथि बलवद्दृढम्। तस्याहं विग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ।। (गी. 6.34). ***Indra*** (इन्द्र) the ***God***, though is the leader of ***Devatā*** in ***Devāsur Saṃgrāma***, also denotes the ***mana*** (मन); and the ***vrtrāsur*** (वृत्रासुर) a demon on the other hand denotes the unrestrained senses.

Man as a matter fact, is the tri-natured entity. He by active nature is god, by divisional attitude is ***asura*** and by ***manaḥ-karma*** (मनः कर्म) or as mental worker is ***mānava***. ***Devatā*** favours man and wants him to acquire godhood. In contrary to god the ***asur*** wants him the man to lead a sensual life. As a matter of fact ***Asuras*** are the lovers of ***prāṇa*** and body. They believe in the security of body and the sensual pleasure. On the other hand gods are the ***kāryanirvāhaka śakti*** (कार्यनिर्वाहक शक्ति). They believe in ***vāk-prāṇa mithun*** (वाक्-प्राण मिथुन). The word ***mithun*** stands for the complementary pairs. The word ***mithuna*** (मिथुन) stand for the mutual acceptance, satisfaction and prosperity of the partners in the ***mithuna***. Smt. Sinhā explains it with refrence to ***Chāndogya Upniṣad*** (1.1.6) — तदेतन्मिथुनमोमित्यतस्मिन्नक्षरे सठसृज्यते यदा वै मिथुनौ समागच्छत आपयतो वै तावन्योन्यस्य कामम् । . The mithun when meet each other they are mutually complementary in getting each other wishes or wills or desires fulfilled.

Yes, the four volumes of ***Bhārati Vidyā*** of Smt. Sinhā cannot be put together in one introduction but can be introduced to make oneself ready to examine the thoughts delivered by way of ***vāk-prāṇa*** combination.

Yes a man is none else than a ***vāk-prāṇa*** combine. ***Vāk-prāṇa-combine*** denotes the cause of complete knowledge. ***Vāk*** is the cause of ***Ṛk*** (ऋक्) and the ***Prāṇa*** the cause of ***sāma.*** The two combined cause the scientific achievements of ***yajna*** (यज्ञ). ***Yajna*** denotes the ***jnān-karma combine. Yajnaḥ karmasu kauśalam*** (यज्ञः कर्मशु कौशलम) quotes Smt. Sinhā in her explainations. ***Jnānamaya karma*** (ज्ञानमय कर्म) is the first and foremost characteristic of a man, without which one cannot have a hue of ***mana*** (मन). In other words to be a human being one must have the knowledge i.e. ***jnāna*** (ज्ञान) and practice of ***Jnānamaya karma.*** And for that one must have ***dharma*** as his ***dṛṣti*** (दृष्टि). When the five senses-combine gets at work of seeing in coordination with each other make a ***dharma. Dharma*** is not ***ācāra***, but cause of ***Nīti*** (नीति) by which ***ācāra*** is determined.

Smt. Priyamvadā Sinhā is geniuinely a resarch scholar in her studies, both in her mental make up and expressive attitude. She has put a norm for herself, which she puts in these words नामूलं लिख्यते किंचिन्नानपेक्षिमुच्यते। Neither I should write such versions which has no base or root nor I should speak such word which is not expected. Speaking of ***sat-asat*** she begs forgiveness for her from the scholiasts and the scholars straightway. Yes she has the courage to examine and get her versions examined.

She has tried her best to show a way to the global philosophy. Globality or universality needs the total shed of one's ego. Egoists are the wrost ruler of a nation. Throughout the four volumes of her ***Bhārati Vidyā*** series the authoress has requested us to be ***krāntidarśin*** (कान्ति दर्शिन) or ***niścitdarśin*** (निश्चितदर्शिन). In these four volumes of ***Bhārati Vidyā*** she has dealt with the following heads; धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे", 'आर्ष दर्शन', 'विचारणा', 'चिन्तना', 'प्रमा', "अभिव्यक्ति', 'ईवर', 'ऋषि', 'नारी', 'मानव', 'आर्ष द्रष्टृत्व', 'स्वतन्त्रता', 'धर्म', आत्म-अध्यात्म', 'आर्षेय मानव', 'राजधर्म', 'सत्-असत्',

'ज्ञान-तत्त्व', 'द्वन्द्ववाद', 'आतंकवाद'; 'मनोदर्शन'; 'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः', पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजा'; 'विद्याम् चाविद्यां च', 'धर्मेणैव प्रजाः सर्वा; 'कर्मण्येवाधिकारस्ते', 'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टम्', पुरुषो वाव सुकृतम्', प्रबुद्धाः सर्वदा तिष्ठेत्'।

The heads deal with the ***ārṣa*** point of view. They are inter-related; because the summum which has been dealt here with is the ***advaita*** (अद्वैत). The universe is supposed to be the manifestation of this very ***advaita***, that too being ***cetana*** (चेतन) i.e. active, is the coordinational entity, of ***vāk*** and ***prāṇa***.

The ***Ṛṣi*** or the seers have dealt with the subjects those are related to life or ***chetana*** (चेतन). These heads have been examined to their scientific clarification. The clarification to ***neti neti*** (नेति नेति) and the ***varṇa-triguṇa*** (वर्ण-त्रिगुण) relationship are the prominent examples besides special refrence given to ***dharma***, ***turiya***, ***sat-asat*** and relationship between ***Dharm***, ***Jñāna*** and ***karma***.

The findings of Smt. Sinhā's research has an special effect and it gives a suggestion to the world of Philosophy, religion and science to look their subjects in relation with life and not as an independent ***śāstras*** (शास्त्र). All the subjects are coordinately related to life and thus related amongst themselves as the sciences of life.

Here Smt Sinhā finds a clue to get the meaning of each of the gods. Each of them has its own ***śāstra***. The god or the ***Devata*** (देवता), as a matter of fact denotes ***kāryanirvāhaka śakti*** (कार्यनिर्वाहक शक्ति). According to Smt. Sinhā, the ***sūkta*** in the name of a particular ***devatā*** or a group of ***devatās*** depicts the science of that or that group of ***devatā*** or ***Devatās***. And the ***Ṛṣi*** of the ***sūkta*** denotes the seers, knowers or the scientists of that particular piece of science. Yes Young Michelet was right when he proclaimed that all science is one: language, literature, history, physics, mathematics and philosophy; subjects which seem to be the most remote from one another are in reality connected or rather they all form a single system.

Thus to define science Smt. Sinha prefers to go with the words ***Vijnāna*** (विज्ञान); becuase it has many facets to explain ***jnana*** (ज्ञान). The word ***Vijnana*** has been derived as वि+ज्ञा+ल्युट् , ***where*** वि (vi) stands for segregation or interchange, converse, inverse, reasoning, appointment, specification, systematization, differentiation, descernment, intensity, reversion, reciprocation, transference, prevention, negation etc. With such a vast area of explanation, the ***Vijnāna*** (विज्ञान) goes for the practical knowledge of life. It prooves that ***karma*** has the full support of knowledge or the knowledge resulted from practical experiences. Smt. Sinha defines ***vijnāna*** (विज्ञान) as ***yajna*** (यज्ञ) which proves to be, in her words, ***jnānamaya karm*** (ज्ञानमय कर्म)-***karma-sampusta jnana*** (कर्म सम्पुष्ट ज्ञान) combine. In other words ***vijnāna*** (विज्ञान) is the result of ***jnāna-karma samanvaya*** (ज्ञान कर्म समन्वय). It is the result of ***kriyā-kāritva samanvaya*** (क्रिया कारित्व समन्वय). The seer and knower of ***kriya*** and ***karitva*** is a scientist. ***Vijnāna*** is a process not a subject. Philosophy, or History, or Physics, Mathematics or literature all are scientifically processed subjects. The subject of knowledge is life. The ***Ṛṣi*** of the bygone historical or philosophical age are thus according to Smt. Sinha, a philosopher, a scientist, a litarator, a historian, a physician, a physicist, a mathematician or a what not.

Yes, Smt. Priyamvadā Sinhā, proves herself a good disciplined disciple of her teachers, both of the bygone ages and that of her contemporarians. As a student and a teacher of science and a student (अध्येता) of philosophy she herself proves to be a human persona par excellence.

M. N. Roys too believed in the finding of Michelet that "all science is one". Qouting M. N. Roy Smt. Sinha writes— "India ought to practice scientifc politics, not only inspired by a liberating revolutionary ideal, but based upon a realistic analysis of the national and international situation, guided by realism. Revolutionary fervour ought to be combined with sobering counsel of reason".

Yes, Smt. Sinha is right when she sees the dire need of philosophy in life, be it the life of an individual or of the nation, or

of the world. She clearly sees the difference between the notions given by the first and the last ***sūkta*** (सूक्त) of the ***Ṛgveda*** regarding ***agni***. The ***Agni*** of the first ***sūkta*** is the father while that of the last ***sūkta*** is the deity of cognition.

Yes, to know this ***agni*** one has to have the ***kriyādṛṣti*** (क्रियादृष्टि) and this is non-else than the restrained mind and senses, which in its turn is known as ***Dharm*** and is represented by ***Damo Dharmaḥ Sanātanaḥ***. The ***Gitā*** calls it ***Divyacaksu*** (दिव्यचक्षु).

If the ***Ṛṣi*** of the bygone age is a ***Niścita Darśin*** (निश्चितदर्शिन) is a philosopher of those days; and again, if according to the Plato's notion the head of a state is to be a philosopher then the political heads of the states all over the world or globe, must become versatile in ***Ārṣa Darśan*** (आर्ष दर्शन); becuase only ***Ārṣa Darśan*** has the sanctity of becoming global or universal philosophy. Philosophy deals with the problems of life, and it must be scientific in its nature to get the problems solved.

The very working stage of working life of human being is ***Turīya***, representing ***Maharlok***. This ***maharlok*** is the executive stage of the following seven ***lokas*** (लोक) or ***Vyahritis*** (व्याहृति)— ***Bhūḥ***, ***Bhuvaḥ***, ***Svaḥ***, ***Mahaḥ***, ***janaḥ***, ***tapaḥ*** and ***satyaḥ***. These all are the expressions. Amongst them ***mahaḥ*** (महः) the fourth i.e. the ***turīya*** is the essence of all the expressions. This denotes the working or the functional stage.

In essence ***Mana*** (मन) is the root of the creation or the universe. This Man acts as functional energy and is known as ***Brahma***. ***Par Brahma*** (परब्रह्म) is the restricted one. ***Ātmā*** or the Brahma is the working form and with receiving and expressive senses i.e. with body and mind, it becomes working. It is ***Manuṣyajā*** in practical life. In terms of ***Mana***, ***Manu*** is ***Ātmā - Brahma***, ***Manuṣya*** is the formal ***Brahama*** and the ***Manuṣyaja*** is the working ***Brahama*** i.e. ***Kārya brahama*** (कार्य ब्रह्म). This working ***Brahma*** is the material one that causes the manifestational creation. Being the manifestation of ***Mana*** the whole of universe is ***Cetana*** (चेतन).

The evolutionary process of a women may be seen in this following hymn of the ***Ṛgveda*** (10.85.40) सोमः प्रथमो विविदे गन्धर्वो विवद उत्तरः। तृतीयो अग्निष्टे पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजाः।।

Let the ***Manuṣya*** within us, ***Manuṣyajā***, live and work. Let the physical and the mental energy coordinately work. Let the real working individual i.e. ***Manuṣyajā*** flourish. With the flourishing of ***Manuṣyajā*** the universe will flourish—opines Smt. Pryiamvadā Sinhā. The global or universal entity remains embodied in the individual. It is the individual who has to be trained to see the universal within himself. It is not difficult says the ***Ṛṣi***. One has to see his own ***mana*** or mind to know the universe. This very ***mana*** is the seer of the universal ***Cetana*** (चेतन).

Let me end here with the lines from Smt. Sinha's own poetic works and a quotation from ***Tāo Upniṣad***.

Smt. Priyamvada Sinha writes in one of her poetic works —

"अहं के दम्भ में
जीती नहीं जिंदगी, मीत!
जिंदगी तो जीती है
जिंदगी परब्रह्म की।
जिंदगी एक यथार्थ है
शक्तियुत् शक्तिमानूरूप;
शक्ति-शक्त संयुक्तरूप
जिंदगी है स्वयम्भू की।" (बिखरे मोती, पृ. ३०)

"भूलता है आज का व्यक्ति-
वह तो दाना है मोती का,
जो पलता है सीप के पेट में
और गुंथ परस्पर
बनता है हार,
शोभित होता है
रमणी-सी सृष्टि की
गौरवमयी ग्रीवा में।" (वही, पृ. ६५)

And now comes the statement from ***Tāo Upniṣad*** (ताओ उपनिषद्)

" वह अपना प्रदर्शन नहीं करता, इसलिए चमकता है। आत्मस्तुति नहीं करता, इसलिए प्रशंसित होता है। वह गर्वशून्य होता है, इसलिए उसका आदर होता है। उन्मत्त नहीं होता, इसलिए सम्मानित होता है। वह दूसरों से प्रतियोगिता नहीं करता, इसलिए उसका कोई वैरी नहीं रहता।" "जो स्वयं को अनुरूप बना लेता है, वह अन्त तक सुरक्षित रहता है। निःसन्देह वह शान्ति में अपने मायके में अर्थात् अपने स्वभाव में पहुँचता है।"

Yes, Smt. Priyamvadā Sinhā herself was as good a person as described above by Lāotse. Her approach to the real life suited her philosophical analysis.

To her, philosophy is seeing the reality of universal life. Her works should be treated as the introductory chapter of the real ***Ārṣa Darśan***. The rest of the volumes have to be written by the scholars of the ***Vedas*** and the ***Bhārati Vidyā***. The ***Vedas*** have to be taken as the books of Sciences too. The students of science, philosophy political science and literature must acquaint themselves with the scientific studies of the ***Vedas***. The politicians and the adminstartors must go with the norms of universality. The motives and the intentions of one's commitment must be examined with reference to universal good. The individual is the working representative of the universal universe.

The World philosophical congress must seek its recourse to the Bhartiya Vidya or Indology especially of the ***Vedas*** to their solace. The European country must not remain cool and sulky towards them — requests Smt. Sinha. By doing so every nation, including India will be committing blunder on the part of humanity. The vedas and the ***Bhārti Vidyā*** are to be adjudged as the world heritage of science. It proves good even today as it proved at the time of its enunciation. It proves as universal as the modern science does. As far as the universal good is concerned ***Ārṣa Darśan*** has an upper edge — opines Smt. Sinhā.

Thanks to the readers of Smt. Priyamvadā Sinhā's works and herself too; thanks to Master Piyūṣa Priyamvada who cared so

much to protect his mother's work and made available for publication.

Thanks to Dr. D. N. Tiwāri without whose sincere help these works could not be published. I am especially indebted to his affection without which I could not have lived to see these works published. Thanks to daughter Sukṛitā Shivāni without whose care I could not have gone so far in my paralysed life. I am thankful to Prashānt, Abhay, Vivek, Mukul and Mr. Anil Kumar Verma and his wife Smt. Kiran Kumāri Srivāstava, who take care of me. I am thankful to the whole establishment of Kalā Prakashan, Vārāṇasi, which took trouble to get the works published and distributed. I am thankful to the owner of the Kalā Prakashan, Dr. Prem Shankar Dwivedi, who offered me a brotherly treatment. I am thankful to the establishment of the Mumukshu Bhawan which offerred its affection to me.

I send my salute to the author of ***Māṃ Ne Kahā Thā*** and the authoress of this series of ***Bhārati Vidayā*** with whom I am intimately attached and feel honoured. I am thankful to the reverend readers of these two authors. Thanks to all.

Saluting to all
Shachindra Nath Sinha

Priyamvadā Niwās
Citragupt Nagar,
Kadirabad, (Patawā Pokhar)
Darbhanga-846004. (Bihar), India

विषयानुक्रमणिका

विषयक्रम | पृ0संख्या

From the Editor's Pen ---------- *5-34*

अध्याय - 1

सत्-असत् ---------- *37-98*

अध्याय - 2

ज्ञान और तत्त्व ---------- *99-174*

अध्याय - 3

द्वन्द्वन्याय ---------- *175-245*

अध्याय - 4

आतंक ---------- *246-292*

अध्याय -5

व्यक्तित्व ---------- 293-329

अध्याय -6

मनोदर्शन ---------- 330-387

❖

अध्याय-1

सत्-असत्

अथर्ववेद की मन्त्रोक्ति है – *सन्नुच्छिष्टे असश्चोभौ मृत्युर्वाजः प्रजापतिः। लौक्या उच्छिष्ट आयत्ता व्रश्च द्रश्चापि श्रीर्मयी। दृढो दृंहस्थिरोन्यो ब्रह्म विश्वसृजो दश। नाभिमिर्व सर्वतश्चक्रमुच्छिष्टे देवताः श्रिताः।।* अर्थात्, सत् और असत्, मृत्यु और पराक्रम, लोक और उसके पालक, समष्टि (व्रः) और व्यष्टि (द्रः) आदि शक्तियाँ उच्छिष्ट में ही आयत्त हैं। दृढ़ और दृंहस्थिर तथा अन्य ज्ञानात्मक और वास्तविक सृष्टि के दश कारण–तत्त्व (पाँच भूत और पाँच तन्मात्राएँ) उच्छिष्ट में ही पहिए की नाभि में अरे की तरह आलम्बित हैं। (अथर्ववेद 11.7.3–4)

'उच्छिष्ट' (उत् + शिष् + क्त) पद का अर्थ वस्तुतः 'क्रियापरक अवशेष' है। सायण और स्वामी दयानन्द ने अपने–अपने अथर्व वेदीय भाष्य में इस पद से क्रमशः 'हवन के पश्चात् बचा हुआ' अथवा 'प्राशन के लिए रखा औदन' तथा 'प्रलय के बाद बचे शेष सर्जनात्मक शक्ति' का अर्थ लिया है। अपने इन उपर्युक्त अर्थों में 'उच्छिष्ट', स्पष्टतः प्रलय के बाद, सृष्टि के विकास का कारणरूप तात्त्विक–शक्ति सिद्ध होता है।

महाभारत (व0प0 188) ने भी प्रकारान्तरतः इस रूप में ही 'बालमुकुन्द' का वर्णन किया है। उक्ति है – *ततो मे पृथिवीपाल विस्मयः सुमहानभूत्। कथं त्वयं शिशुः शेते लोके नाशमुपागते।।* अर्थात्, 'पृथ्वीनाथ! उसे देखकर मुझे बड़ा विस्मय हुआ। मैं सोचने लगा – 'सारे संसार के नष्ट हो जाने पर भी यह बालक यहाँ कैसे सो रहा है?" (व0प0 188.93)।

फिर, आगे कहा है – "राजन्! उसमें प्रवेश करते ही मैं सहसा उस बालक के उदर में जा पहुँचा। वहाँ मुझे (मार्कण्डेय मुनि) समस्त राष्ट्रों और नगरों से भरी हुई यह सारी पृथ्वी दिखायी दी। *ततः प्रविष्टस्तत्कुक्षिं सहसा मनुजाधिप। सराष्ट्रनगराकीर्णां कृत्स्नां पश्यामि मेदिनीम्।।* (वही, श्लो0 101)

इस तरह अथर्ववेद का 'उच्छिष्ट' और महाभारत का 'बालमुकुन्द' अपने–आपमें प्रकारान्तरतः वह कारण–तत्त्व हैं, जिससे प्रलयोपरान्त की सृष्टि विकसित होती है। 'मुकुन्द' पद भी अपनी निष्पत्ति, 'मुकुम् दाति दा + क पृषो0 मुम0' – के रूप में क्रियापरक है। दूसरे शब्दों में ये दोनों – 'उच्छिष्ट' और 'बालमुकुन्द' – वस्तुतः क्रिया और कारित्व की समन्विति अर्थात् अर्थस्वरूप हैं। शक्ति और शक्त की समन्विति में इसे ही शक्तिमान् कहा गया है। इस रूप में ही वह 'स्वयम्भू' भी कहा जाता है। शक्त्यात्मक होने से वह नित्य है। यह 'अर्थ' या 'शक्तिमान्' वस्तुतः वह शक्त्यात्मक कार्यरूप कारण है, जिससे कार्यजगत् या कार्यसृष्टि का विस्तार होता है। इस तरह 'कारण' वस्तुतः क्रिया और कारित्व शक्तिरूपों में निदर्शित होता है और कार्य–शक्ति को *अनन्तधर्मकम्* बना देता है। शक्ति रूपान्तरणीय और विकासशील होती है।

अथर्व वेद ने अपने उपर्युक्त मन्त्र (अ0वे0 11.7.3) में 'श्रीर्मयी' पद से उस कारण तत्त्व को नारीरूप क्रियाप्रधान और महाभारत ने 'बालमुकुन्द' पद से पुरुषरूप कारकप्रधान माना हो तो कोई आश्चर्य नहीं। किन्तु, यहाँ हमें जो अर्थ मिलता है वह यह है कि आर्ष दर्शन में 'सृष्टि' को मूलतः वैकासिक प्रक्रिया के रूप में देखा और समझा गया है। निश्चय ही यहाँ 'कार्य–कारण नियम' (Law of Causation) को विशेष महत्त्व दिया गया है। ऋग्वेद की उक्ति है – *को ददर्श प्रथमं जायमानमस्थन्वन्तं यदनस्था बिभर्ति। भूम्या असुरसृगात्मा क्व स्वित् को विद्वांसमुप गात् प्रष्टुमेतत्*।। (ऋ0 1.164.4) अर्थात् प्रथम जन्म वाले को किसने देखा? उस अस्थिरहित ने अस्थियुक्त को धारण किया। पृथ्वी पर प्राण और रक्त उत्पन्न हुआ परन्तु आत्मा कहाँ से उत्पन्न हुई? इस विषय को जानने के लिये विद्वान् के पास कौन जायेगा?

इस तरह आर्ष दर्शन जहाँ अपने विचारण में ज्ञान और कर्म की समन्विति पर बल देता है, वहाँ ब्रह्माण्डीय या वैश्विक (Universal) स्थितियों के अवलोकन से वास्तविक कारणों को जानता और उसे सम्पुष्ट करता हुआ 'ऋत' अर्थात् ब्रह्माण्डीय नियमों का विज्ञान भी प्राप्त करता है। निश्चय ही आर्ष दर्शन अपने इस निष्कर्ष या विजानन में प्रत्यक्षात्मक अर्थात् प्रमात्मक है, संशयात्मक नहीं। वह संशय को अपनी

निश्चितदर्शिता से अलग रखता है। उसकी निश्चितदर्शिता जहाँ ऋत की दृढ़ता को समझने का कारण बनती है, वहाँ उसे सृष्टिगत विकासशीलता को समझने का वैज्ञानिक आधार भी मिलता है। वस्तुतः ऋषि–दृष्टि मात्र वस्तु के कारित्व रूप को ही नहीं, वरन् उसके पारमार्थिक क्रियात्मक रूप को भी देखती है।

आर्ष दर्शन सम्पूर्ण सृष्टि को शक्तिमान् की शक्त्यात्मकता, अर्थात् शक्ति, का विमर्श या विस्तार मानता है। *सर्वदेवमयी देवी सर्वमन्त्रमयी शिवा। सर्वमन्त्रमयी साक्षात् सूक्ष्मतरा विभुः।।* – इसी का उद्घोष है। 'सर्वदेवमयी पद से 'देव' अर्थात् कार्यनिर्वाहक शक्ति की व्याप्ति का निरूपण होता है। यह शक्ति प्रकाश या तेजोरूपा होने से तात्त्विक शक्ति का निरूपण करती है। 'सर्वमन्त्रमयी' से तात्त्विक स्थिति का ज्ञानात्मक रूप सामने आता है। यहाँ द्रष्टा–भाव का निरूपण होता है। इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि ही आर्ष दर्शन में ज्ञानमय कर्मरूप से उद्भाषित और उद्घोषित होती है। शक्तिमान् का एक रूप हमें अथर्व वेद के 'उच्छिष्ट' और महाभारत के 'बालमुकुन्द' के रूप में देखने को मिलता है। ध्यातव्य है कि स्वयम्भूरूप शक्तिमान् (शक्ति + शक्त) आदिसृष्टि का कारण है और उच्छिष्ट या बालमुकुन्दरूप शक्तिमान् प्रलयकालीन शक्तिमान् का निरूपक।

आर्ष दर्शन शाश्वत और नित्य का अन्वेषक, द्रष्टा और व्याख्याता है। फलतः उसका नित्य अपने–आपमें पूर्ण और सत्य है। वह उस पूर्णता को *'पूर्णमदः पूर्णमिदं'* (बृ0उ0 5.1.1) के रूप में देखता है। 'अदः' वह का, 'इद्म' यह का और 'अहम्' मैं का निरूपक है। इसमें 'अदः' शक्त्यात्मक पूर्ण का, 'इद्म' द्रव्यात्मक पूर्ण का, तथा 'अहम्' कारकरूप पूर्ण का निरूपक है। यहाँ 'अदः' शक्त्यात्मक क्रियाकारित्व शक्ति की समन्विति है; और, वह पूर्णतः शक्त्यात्मक कार्यपुरुष है। वह ज्ञानात्मक और कार्यकारी है। 'इदम्' द्रव्यात्मक सृष्टिरूप कार्यपुरुष है, जो मूलतः शक्ति या क्रियापुरुष का विस्तार है। 'अहम्' कार्यकारी शक्त्यात्मक या द्रव्यात्मक कार्यपुरुष है। वह अदः और इदम् की समन्विति तथा व्यक्तरूप कार्यशील व्यक्ति–पुरुष है। 'अदः' की असीमता और इदम् की ससीमता में 'अहम्' असीम और ससीम की समन्विति सिद्ध होता है। स्पष्ट है कि समस्त सृष्टि शक्तिरूप है और आर्ष दर्शन उस शक्ति की एकरूपता को देखते हुए ही उसकी एकरूप व्याख्या करता है। 'अहम्' से लेकर 'परम्' तक सृष्टि की

एकरूपता को वह शक्त्यात्मक ही सिद्ध करता है। आधुनिक भौतिकी भी तब इसे ही सिद्ध करती है, जब वह कहती है– "शक्ति सूक्ष्म द्रव्य और द्रव्य संचित शक्ति है"। वस्तुतः शक्तिरूप सृष्टि की पारमार्थिक अर्थात् दार्शनिक व्याख्या विज्ञानमय दर्शन द्वारा ही सम्भव हो सकती है और आर्ष द्रष्टृत्व इससे भिन्न नहीं। वह अपने द्रष्टृत्व में पूर्णतः वैज्ञानिक और विवेचन में पूर्णतः पारमार्थिक है। उसकी द्रष्टृत्व शक्ति को धर्म (धृ+मन्) और विवेचन–शक्ति को मति, आत्मा और ब्रह्म के नामों से जाना गया है।

स्वामी दयानन्द ने अपने ऋग्वेदादिभाष्य भूमिका में विज्ञान के सन्दर्भ से लिखा है – "*अत्र चत्वारो वेदविषयाः सन्ति, विज्ञानकर्मोपासनाज्ञानकाण्डभेदात्। तत्रादिमो विज्ञानविषयो हि सर्वेभ्यो मुख्योऽस्ति। तस्य परमेश्वरादारम्य तृणपर्यन्तपदार्थेषु साक्षादबोधान्वयत्वात्*"। अर्थात् वेदों में चार विषय हैं – विज्ञान, कर्म, उपासना और ज्ञान। विज्ञान इन सबमें प्रमुख है। विज्ञान अन्य तीन के आलम्बन से परमेश्वर से लेकर तृणपर्यन्त पदार्थों का साक्षात् ज्ञान प्राप्त करने का साधन है।"

इस तरह विज्ञान वास्तविकता का ज्ञान देता है। जैसा कि हम अन्यत्र देख आये हैं, आर्ष दर्शन वस्तु का दर्शन धर्म (धृ + मन्) रूप आँखों से करता है, मति (मन् + क्तिन्) के विवेचन से उसकी वास्तविकता को वस्तुतः जानता है; आत्मा (अत् + मनिन्) की नियन्त्रिति में वास्तविकता के आधार उसके सार्वरूप को जानता है; और, सार्व के जानने के बाद सार्व और परम के कल्याण के लिए ब्रह्म (बृह् + मनिन्) का आलम्बन लेता है। हमने यह भी देखा है कि परम–कल्याण का द्रष्टा–व्याख्याता ही अथर्व वेद का अध्यात्म देवता है। इस तरह आर्ष दर्शन में इन्द्रयाँ वाह्य प्रत्यक्ष की साधिका और, 'धर्म' से लेकर 'ब्रह्म' तक मानसिक प्रत्यक्ष के साधक हैं। वस्तुतः यह मन ही है, जो स्थान–भेद से वस्तु की वास्तविकता का ज्ञाता–विज्ञाता, व्याख्याता–अधिवक्ता सिद्ध होता है। यह मन ही विज्ञान के लिए विज्ञाता, सार्व के लिए सर्वज्ञ या आत्मज्ञ और, परम के लिए अध्यात्म है। मीमांसा के लिए यह मन ही धर्म अर्थात् 'धृ + मन्' रूप में तत्त्व को तत्त्वतः देखता हुआ ब्रह्मरूप से परतमरूप में देखता–जानता और उसकी व्याख्या करता है।

ज्ञान (knowledge) से ज्ञान पर विचारण विशुद्ध तर्कपरक हो जाता है, प्रात्यक्षिक नहीं होता। तर्क अपनी युक्तियों में संशयपरक होने से वास्तविक रूप को भी नकार जाने में पीछे नहीं हटता। ऐसी स्थिति में

उसका सत्य व्यक्तिगत हो जाता है, वस्तुगत या सामान्य (Universal) नहीं रह जाता। युनानी सोफिस्टों (Sophists) के तर्कपरक विवेचन इसके साक्ष्य हैं। मीमांसा वस्तुतः वास्तविकता की होती है, अवास्तविकता की नहीं। ज्ञान 'ज्ञेय' का होता है, 'अनज्ञेय' का नहीं। ज्ञान की सम्पुष्टि प्रत्यक्ष से होती है। प्रत्यक्ष वास्तविक होता है, चाहे वह शक्त्यात्मक ही क्यों न हो। यही कारण है कि पारमार्थिक विज्ञानरूप अध्यात्म 'ज्ञान' और 'तत्त्व' को समरूप अर्थात् शक्तिरूप ही देखता है। अथर्व वेद में 'अध्यात्म' देवता अन्य हर देवता को उसके वास्तविक रूप में देखता, जानता और उसकी व्याख्या करता हुआ दृष्टिगत होता है। इस अर्थ में ही मननशील 'मानव' सम्पूर्ण सृष्टि में परब्रह्मरूप परम–पद को प्राप्त करने का अधिकारी माना जाता है। वह परम को परमकल्याण के रूप में देखता हुआ उसका ही रूप धारण कर लेता या कर ले सकता है। वह स्थूलरूप में कार्यशक्ति है, और सूक्ष्मतम रूप में अध्यात्म–शक्ति। यह सूक्ष्म या शक्त्यात्मक मननशील मानव ही धर्म, आत्मा और ब्रह्म भी है। *"पुरुषो वाव सुकृतम्"* (ऐ0उ0 1. 2.3), कहकर उपनिषद् ने उसी मनःमानव को परिभाषित किया है। इस तरह आर्ष दर्शन का यह मनःमानव और परमपुरुष परस्पर अभेदित सिद्ध होते हैं।

मुण्डकोपनिषद् की उक्ति है – *"पुरुष एवेदं विश्वं कर्म तपो ब्रह्म परामृतम्। एतद्यो वेद निहितं गुहायां सोऽविद्याग्रन्थिं विकिरतीह सोम्य"*। अर्थात् तप, कर्म, परम अमृतरूप ब्रह्म, और यह विश्व सब कुछ परमपुरुषरूप ही है। हे प्रिय! इस हृदयरूप गुफा में निहित उस पुरुष को जो जानता है वह अविद्याजनित गाँठ को खोल लेता है (मु0उ0 2.1.10)।

स्पष्ट है कि वाह्य शरीर इन्द्रियप्रधान होने से कर्म का साधन, तथा आन्तःकरणिक शरीर चेतनरूप होने से ज्ञान का कारण है। दोनों एक दूसरे के पूरक हैं। आर्ष दर्शन इन्हें अभिन्न घोषित करते हुए वाह्य शरीर को पंचभूत की तथा आन्तःकरणिक शरीर को पंचभूत की तन्मात्राओं की निर्मिति मानता है। मनुस्मृति की उक्ति है – *"तदाविशन्ति भूतानि महान्ति सह कर्मभिः। मनश्चावयवैः सूक्ष्मैः सर्वभूतकृदव्ययम्"*।। अर्थात् महाभूतों के स्रष्टा उस अविनाशी परमशक्ति से अपने–अपने कर्मों के साथ सब महाभूत और सूक्ष्म अवयवों के साथ मन उत्पन्न हुआ। (मनु0 1.18) यहाँ

सूत्रोक्ति प्रकारान्तरतः पंचमहाभूत और उनकी शक्त्यात्मक तन्मात्राओं की ही बात कहती है।

स्पष्ट है कि द्रव्य (matter) अर्थात् महाभूतों से बने वास्तविक शरीर की कार्यशीलता अपने–आपमें निहित तथा व्याप्त मनःगति अर्थात् क्रियाशक्ति के सहयोग की अपेक्षा रखती है। आकारिक शरीर मात्र शक्त्यात्मकरूप की क्रियात्मक व्याख्या दे पाता है, कार्यरूप की व्यावहारिकता नहीं दिखा पाता। शक्त्यात्मक पुरुष को अपनी कार्यशीलता के लिये द्रव्यात्मक शरीर की अपेक्षा होती है। इस तरह आर्ष दर्शन कारक और क्रिया के समन्वय का स्पष्ट विश्लेषण कर पाने में समर्थ सिद्ध होता है। इसका साक्ष्य हमें ऐतरेय उपनिषद के प्रथम अध्याय में वर्णित उस व्याख्या में मिलता है, जहाँ कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप देवताओं ने पुरुषरूप आकृति को *'पुरुषो वाव सुकृतम्'* कहकर अपनाया है और, अन्नरूप शरीर में अपना–अपना स्थान ग्रहण किया है। मनुस्मृति (1.17) के अनुसार भी 'पुरुष' की आकृति पंच महाभूतों के साथ उनकी तन्मात्राओं को आश्रयित करके कार्यकारी शरीर का स्थूलरूप लेता है। यह स्थूलरूप द्रव्यशक्ति ही व्यक्ति या मानवरूप में संज्ञापित होता है।

यहाँ हम आकारिक पुरुष, भौतिक तत्त्व और क्रियाशक्ति जैसे अवयवों से बने कार्यपुरुष को कार्यकारीरूप में विकसित होते देखते हैं। मनुस्मृति (1.17) के निम्नांकित श्लोक में प्रायः यही भाव निहित है – *"यन्मूर्त्यवयवाः सूक्ष्मास्तस्येमान्याश्रयन्ति षट्। तस्माच्छरीरमित्याहुस्तस्य मूर्तिं मनीषिणः"*।। अर्थात्, शरीर को पूर्ण करने वाले पंच महाभूतों के साथ उनकी सूक्ष्म शक्तियाँ (पाँच तन्मात्राएँ और अहंकार) शरीर का आश्रय करती हैं। मनीषी प्रधान की इस मूर्ति को ही शरीर कहते हैं।

यहाँ हम 'अमरकोष' (1.4.29; पृ0 23) की सहायता लेते हैं। प्रधान को वहाँ दो नाम दिये गए हैं – प्रधान पुरूष और प्रकृति। (द्वेप्रकृतेः)– *प्रधानं प्रकृतिः स्त्रियाम्*। फिर, कोश ने पुरूष के पर्याय की भी चर्चा की है – (त्रीणि आत्मनः)– *क्षेत्रज्ञ आत्मा पुरुषः"*। अर्थात् क्षेत्रज्ञ, आत्मा और पुरुष ये शरीराधिदेवता के तीन नाम हैं। यहाँ भी 'पुरुष' को शक्त्यात्मकरूप में ही देखा गया है।

इस तरह यहाँ हमें दो शक्तियों की स्पष्ट चर्चा मिलती है – प्रधान और पुरुष।

सांख्य दर्शन का मूलाधार ये ही प्रधान और पुरुष हैं। सांख्य ने पुरुष को 'ज्ञ' अर्थात् चेतन कहा है। दूसरी ओर प्रधान, जिसे मूल प्रकृति भी कहा गया है, को सांख्य ने अव्यक्त और जड़ कहा है। इस मूल प्रकृति या अव्यक्त अथवा प्रधान के परिणामरूप को (कार्यकारण–परम्परा से 'व्यक्त' कहा है। परिणाम की व्याख्या देते सांख्य का मानना है – "प्रत्येक पदार्थ में कोई–न–कोई धर्म होता है। यह धर्म परिवर्तनशील है। इसकी परिवर्तनशीलता को ही परिणाम कहते हैं।" (हिन्दू धर्म कोश) 'कारक' को महत्त्व देता सांख्य 'प्रकृति' की क्रियात्मक प्रकृति को उससे विलग कर देता है और अपने दर्शन को सहजरूप पैरों पर खड़ा न करके सिर के बल खड़ा कर देता है।

ऋग्वेद (1.95.1) 'त्वष्टा' का उल्लेख करता है। 'त्वष्टा' ग्यारहवें आदित्य हैं और इन्हें आँखों की अधिष्ठातृ देवशक्ति माना गया है। यह सूक्त अग्निदेव को समर्पित है। स्पष्ट है कि त्वष्टा प्रत्यक्ष दर्शन से सम्बद्ध हैं। आर्ष दर्शन में मन सहित सब ज्ञानेन्द्रियों को प्रत्यक्ष द्रष्टा माना गया है। आर्ष दर्शन में 'द्रष्टा' को वस्तुतः 'क्रिया का द्रष्टा' माना गया है। "*द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः*"। और फिर इस रूप में ही वेद–मन्त्रों के ऋषि उन मन्त्रों के द्रष्टा हैं, रचयिता नहीं। 'मन्त्र' देवता से सन्दर्भित हैं; और, देवता वस्तुतः कार्यनिर्वाहक शक्ति, अर्थात् क्रिया–कारित्व की समन्विति हैं। क्रिया–शक्ति के द्रष्टा का द्रष्टृत्व स्वयं भी क्रियात्मक ही होता है; क्योंकि '*क्रिया पश्यति क्रियाः*' अर्थात् क्रिया ही क्रिया को देखती है।

त्वष्टा आदित्य वर्ग के देवशक्ति हैं। उपर्युक्त सूक्त का प्रथम मन्त्र है – "*द्वे विरूपे चरतः स्वर्थे अन्यान्या वत्समुप धापयेते। हरिरन्यस्यां भवति स्वधावांछुक्रो अन्यस्यां ददृशे सुवर्चाः।।*"

इस मन्त्र में '*द्वे विरूपे चरतः*' पद–समूह से सायण ने 'दो भिन्नरूपिणी गमनशील स्त्रियों' का तथा स्वामी दयानन्द ने 'उजाला और अन्धेरा' का अर्थ लिया है। आगे इन दोनों की स्थितियों का अपेक्षित रूप से वर्णन भी किया है। हम यहाँ '*द्वे विरूपे चरतः*' और '*हरिरन्यस्याम्*' के साथ–साथ '*स्वधावान् शुक्र*' पद या पदसमूहों पर 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' और 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के आधार पर विचार कर सकते हैं।

शक्ति ही 'क्रिया' और 'कारित्व' रूप शक्तियों में, अथवा 'शक्ति' और 'शक्तरूप' शक्तियों में रूपान्तरित होती और परस्पर के समन्वय

(coordination) में अर्थ या शक्तिमान्‌रूप परिणाम देती है। 'शक्तिमान्' या 'अर्थ' रूप परिणाम 'हरि' (*हरिरन्यस्याम्*) का रूप क्रिया और कारित्व के स्वभाव पर निर्भर करता है। फलतः उसके नाम अलग–अलग होते हैं। ऋग्वेद की ही उक्ति है – *इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्। एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः।।* अर्थात् उसे इन्द्र, मित्र या वरुण कहते हैं। वही आकाश में सूर्य है। वही अग्नि, यम, मातरिश्वा या वायु है। सत् विप्र अर्थात् बुद्धिमान् लोग एक ब्रह्म का अनेक रूप में वर्णन करते हैं। (ऋ0 1.164.46)

यह शक्तिमान् ही वस्तुतः आदिकार्यरूप में कार्यजगत् के विस्तार का कारणरूप 'शुक्र' (वीर्य) है। कार्य अपने कारण से अभिन्न होता है। '*कारणेनानन्यत्वात्कार्यस्य*। (बृ0उ0 6.1.4 भाष्य)। आदिकार्यरूप स्वयम्भू शक्तिमान् या शिव कार्य–सृष्टि के विस्तार का कारण बनता है। यही कारण है कि कार्य–सृष्टि को आगमशास्त्र नटराज (शिव) का नर्तन कहते हैं।

कार्यसृष्टि के दो रूप हो जाते हैं – एक वाक्‌रूप सृष्टि बनती है और दूसरी भौतिक सृष्टि। दोनों ही सृष्टियाँ अपने क्रिया और कारित्व की समन्वितिरूप कारण से अभिन्न रहती हुई सृष्टि का विस्तार करती चली जाती हैं। इस प्रक्रिया को रासायनिक प्रतिक्रिया के रूप में यौगिकों की निर्मिति के उदाहरण से समझा जा सकता है। हर 'कार्य' क्रिया और कारित्व या शक्ति और शक्त का एक यौगिकरूप होता है। यौगिक (Compound) जब नियमविध परस्पर मिलते हैं तब उनके कारण–तत्त्व एक दूसरे से मिलकर अन्य भिन्न यौगिकों का निर्माण या विस्तार करते हैं।

फिर, अग्निरूप तेज अपने कार्य में प्रकाशक, यज्ञकर्त्ता, देव–दूत हैं। जठराग्नि के रूप में अग्नि पालकरूप पिता है; समुद्राग्निरूप अर्थात् वड़वानलरूप में अग्नि धन का संग्राहक और दाता है; और, सूर्य तथा बिजलीरूप में अग्नि सत्य और चेतना का प्रकाशक, अर्थात् संज्ञानरूप देवता भी है। (ऋ0वे0 1.1 एवं 10.191)

वस्तुतः पंचमहाभूत और उनकी शक्तियाँ परस्पर अभिन्न हैं। सृष्टि और सृष्टि–विस्तार में शक्ति स्वतन्त्रतः 'शक्त' से अलग नहीं रहती

और इस रूप में वह क्रियाविहीन भी नहीं होती। निष्क्रियता क्रियाविहीनता नहीं होती है। यही कारण है कि क्रियाशक्ति या शक्ति को आर्ष दर्शन में सृष्टि का मूल और नित्य माना गया है, तथा वस्तु को ससीम्–असीम (finite infinite) कहा गया है। प्रलयकालीन क्रियाशक्ति, प्रतिबन्धितावस्था में विशुद्ध शक्तिरूप होती है। उसका कारित्वरूप (शक्त) क्रियारूप में परिवर्तित हो चुका होता है।

यहाँ आर्ष अवधारणा में ब्रह्म की स्थिति स्पष्ट होती है। 'मन' को कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय दोनों रूपों में देखा गया है। फलतः 'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) पद का बृंह् जहाँ वृद्धिशीलता का निरूपक है, वहाँ मनिन् 'ज्ञानात्मक क्रिया को निरूपित करता है। मनःसम्बद्ध सारी तात्त्विक क्रियाएँ शक्त्यात्मक तथा हृदयस्थानी ही हैं। इस तरह ब्रह्म स्वयं हृदयस्थानी सिद्ध होता है।

यहाँ आर्ष दर्शन में अद्वैतता (monism) की स्थिति स्पष्ट होती है। आर्ष दर्शन में देवताओं का आधिक्य उसके बहुदेवतावाद का साक्ष्य नहीं, वरन् उसकी वैज्ञानिकता का साक्ष्य है। उसकी दृष्टि में सृष्टि का स्रष्टा सृष्टि से परे की वस्तु नहीं, वरन् स्वयं सृष्टि में अभिन्नरूप से गुम्फित, व्याप्त और उसका ही रूप है। यही कारण है कि वह सत्य है, यथार्थ है, नित्य है, सर्वत्र, सर्वव्याप्त, निर्गुण और निर्विकार है। वह शक्तिरूप है। देवशक्ति वस्तुतः कारणरूप कार्यकारी क्रिया–शक्ति (क्रिया + कारित्व) है। ऋषि उसी की अभिव्यक्ति को मन्त्रों में देखते हैं। क्रियाकारित्व रूप 'कारण' और अर्थ–रूप 'कार्य' को प्रश्रय देता आर्ष दर्शन, वस्तुतः विज्ञानाधारित आध्यात्मिक भौतिकवाद का समर्थक सिद्ध होता है। आज के मतवादी दार्शनिक उसे 'पारमार्थिक विज्ञानवादी' भौतिकवाद कह सकते हैं।

वैदिक 'मन्त्र', वस्तुतः वैज्ञानिक तथ्यों की छन्दोबद्ध साहित्यिक अभिव्यक्ति है। वैज्ञानिक तथ्यों को सहजतः प्रतीकात्मकता और छन्दबद्धता में मन्त्रबद्ध किया गया है अथवा छन्दबद्धता की विवशता में वैज्ञानिक तथ्यों को मन्त्रबद्ध किया गया है, या फिर ऋषियों के सूत्रात्मक पद ही वैसे रहे हों। जो भी स्थिति रही हो, आज आर्ष दर्शन और आर्ष विज्ञान को समझने के लिए हमें मन्त्र के ही पदों को उनकी यथार्थता में समझना होगा।

हमें भूलना नहीं चाहिए कि कोई भी मानवीय भाषा प्रयत्नों और शब्दों से ही बनती है। अगर ये वैज्ञानिक आधार पर नहीं निर्मित हों तो वे वैश्विक (universal) नहीं हो सकते। संस्कृत भाषा का विकास वैश्विक भाषा के रूप में हुआ है। इस तरह इसके पद वैश्विक नियम (universal law) का अनुसरण करते हैं। वे सम्पूर्ण सृष्टि, अर्थात् अणु–परमाणु से लेकर वृहत्तर होते ब्रह्माण्ड तक के वैज्ञानिक यथार्थ को क्रियाकारित्व अर्थ, अथवा कार्य–कारण, अथवा 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के वैश्विक सूत्र के आधार पर व्याख्यायित करते हैं। यही कारण है कि वेद आज भी आधुनिक शास्त्रीय ज्ञान की तरह ही प्रासंगिक हैं। अन्तर इतना है कि विज्ञान के विशेषज्ञ अध्येताओं की संख्या की तरह आज वेदों–उपनिषदों के अध्येताओं की संख्या नहीं है; और, जो है भी वह विज्ञान या वैज्ञानिक अध्यात्म को छोड़ लोकोत्तरीय ईश्वर से सम्बद्ध अध्यात्म और अन्धविश्वास को गहकर पकड़े रह रहा है। आवश्यकता है सत्य को समझने की; किन्तु वह सत्य वैयक्तिक नहीं, वरन् वैश्विक और पारमार्थिक होगा। ध्यातव्य है कि ऋषियों ने पारमार्थिक विज्ञान को 'अध्यात्म' कहा है। 'आत्मा' सार्व का द्रष्टा–ज्ञाता है और 'अध्यात्म' परम का। 'अध्यात्म' (अधि + आत्म) को अमेरिकन वेदान्ती इमर्सन ने 'आत्मा का अधीश्वर' या 'ओवर सोल' (over soul) कहा है।

आज हमें पारमार्थिक सत्य को जानना होगा, और इसके लिए भारतीय आर्ष दर्शन के मूल को उसी की वैज्ञानिकता में समझना और जानना होगा। निश्चय ही इसके लिए इन्द्रिय संयमन और मनःधृति की अनिवार्यता होगी; क्योंकि इसके बिना 'मति' की विवेचना निश्चिति तक नहीं जा पायेगी। फिर, न तो आत्मा की विवेचना सार्व के लिये और न ही ब्रह्म की विवेचना परमार्थ के लिये हो पायेगी। 'सत्य', अपने निर्वचन सत्+यत् के रूप में, वस्तुतः शक्तिगत क्रियाकारित्व–अर्थ के द्वारा व्याख्यायित होता हुआ सार्वभौम, सार्वलौकिक और पारमार्थिक सिद्ध होता है। इस रूप में वही नित्य और परब्रह्मरूप है। वैदिक ऋचाओं, ऋचाओं का हर शब्द या पद या अक्षर इस सत्यरूप में ही व्याख्यायित है। ध्यातव्य है कि 'वर्ण' (अक्षर) वस्तुतः स्वर और व्यंजन की समन्विति है। पंचभूत अपनी शक्त्यात्मक तन्मात्राओं से लेकर द्रव्यात्मक सृष्टि तक सब शक्तिरूप

हैं। इसलिए ही आर्ष दर्शन में शक्ति को अक्षरणशील और अक्षर को शक्ति का पर्याय माना गया है।

'परमे व्योमन' अर्थात् 'परम व्योम', वस्तुतः, परतम मनःशक्तिरूप परब्रह्म का पर्याय है। क्रिया–तत्त्व और कारक–तत्त्व का समन्वय ही परब्रह्म की व्याख्या है। अगर स्वयम्भूरूप ब्रह्म अद्वैत है, तो इसलिए कि वह स्वयं में क्रिया और कारक की समन्विति है, मात्र कारक नहीं है। क्रिया और कारित्व की समन्विति में ही कारणब्रह्म और यह कार्य–सृष्टि पूर्ण है। शक्तिरूप क्रिया या कारित्व रूपान्तरणीय है। कारक बिना क्रियाशक्ति के कुछ कर नहीं सकता। कहा भी है – *"शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्तुं न किंचनं'* । स्पष्ट है कि देवस्वरूप कार्यनिर्वाहक शक्तियों का द्रष्टा–ज्ञाता ही ऋचाओं के ज्ञान से सुफल प्राप्त कर सकता है। ऋग्वेद की स्पष्टोक्ति है – *"ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः। यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत् तद् विदुस्त इमे समासते'* ।। (ऋ0 1.164. 39)

उपर्युक्त मन्त्र के द्रष्टा 'ऋषि' मन्त्र के अक्षरों की वैज्ञानिकता और अक्षरणशीलता को यथावत् देखते हैं। 'अक्षर' अक्षरणशील हैं। 'अक्षर' अपने इस रूप में क्रियाशक्ति के निरूपक हैं; क्योंकि क्रियाशक्ति ही अक्षरणशील होती है। यह पाँचों भूतों का गुणधर्म है। इसलिए इसे परमव्योमरूप कहा गया है। 'व्योमन्' शब्द की व्युत्पत्ति 'व्ये + मनिन् + पृषो0' रूप में होने के कारण यह मनःसम्बद्ध है। 'व्ये' का अर्थ है – ढकना; सीना। 'व्योमन्' का अर्थ है – आकाश, अन्तरिक्ष, जल, सूर्य का मन्दिर। 'अन्तिरिक्ष' का अर्थ है – आकाश और पृथ्वी के बीच का मध्यवर्ती प्रदेश; वायु, वातावरण। 'आकाश' (आ + काश् + घञ्) का अर्थ है – सूक्ष्म और वायविक द्रव्य जो समस्त विश्व में व्याप्त है। यहाँ 'शब्द' गुणरूप है– *'शब्दगुणकमाकाशम्* । फिर, कालिदास कृत अभिज्ञानशाकुन्तलम् की इस उक्ति को देखें, जिसमें शिव को उस आकाश के रूप में देखा गया है, जिसका गुण शब्द है और जो संसार भर में व्याप्त है – *"श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम्'* । (1.1 पूर्वांश)। इस तरह ऋग्वेदीय मंत्रोक्ति – *'ऋचो अक्षरे परमे व्योमन्* स्वतः व्याख्यायित हो जाती है। 'ऋचो अक्षरे' अपने–आपमें शिवःरूप हैं।

इस रूप में यह परब्रह्मरूप ही सिद्ध होता है। देवता इसका ही आलम्बन लेते हुए अपने को अभिव्यक्त करते हैं। देवता अर्थात् कार्यनिर्वाहक शक्ति, अर्थात् क्रियाकारित्व रूप कारण–शक्ति। शब्द हो या स्थूल कार्य तत्त्व (वस्तु), वस्तुतः दोनों ही कार्यरूप हैं। अन्तर इतना है कि शब्दरूप में इसे 'क्रिया + कारित्व = 'अर्थ' के रूप में देखते हैं और स्थूल वस्तु को 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के रूप में। इस आधार पर वस्तुतः क्रिया–पुरुषरूप में रूपान्तरित या विस्तारित होता है। आर्ष दर्शन ने इस रूप में ही अपने ब्रह्म को शब्दब्रह्म और जीवब्रह्म के रूप में देखा है। कहा है – "जिस बिन्दु से शब्द की उपादानभूत कुण्डलिनी शक्ति शक्तिप्रधान होकर प्रादुर्भूत होती है, उसी अव्यक्तापरपर्याय बिन्दु से कालक्रम से रूपसृष्टि का उपादानभूत सदाशिव (शक्तिमान्) चैतन्यप्रधान होकर माया के आश्रयण से प्रादुर्भूत होता है। *"अथ विन्द्वात्मनः शम्भो कालबन्धोः कलात्मनः। अजायत जगत्साक्षी सर्वव्यापी सदाशिवः"*।। (स्फोट दर्शन, पं०रं० पाठक, पृ० 4 से आहृत)

क्रियाकारित्व और अर्थ के भाव से शारदातिलक की इन पंक्तियों को भी देखें – *"शब्दरूपमशेषन्तु धत्ते शर्वंवल्लभा। अर्थस्वरूपमखिलं धत्ते मुग्धेन्दुशेखरः"*।। अर्थात् समस्त शब्दमय शरीर को पार्वती धारण करती हैं तथा समस्त अर्थस्वरूप को स्वयं महेश्वर धारण करते हैं।" (वही, पृ० 5)

इस रूप में 'शक्ति + शक्त', 'क्रिया+कारित्व' अथवा 'सत्+यत्' या 'सत् + तत्' पार्वतीरूप अर्थात् क्रियाशक्तिरूप और तज्जनित 'शक्तिमान्', 'अर्थ', 'सत्य' अथवा 'सत्ता' शिवरूप हैं। शिव वस्तुतः पारमार्थिक रूप हैं, परमकल्याणमय हैं। 'सते हितम्'। पार्वती कारणरूप और शिव कार्यरूप हैं। इस रूप में ही शिव कार्य–विस्तारक या सृष्टि–विस्तारक हैं। यहाँ अब हम 'सत्य' शब्द की विवेचना देखना चाहेंगे; क्योंकि इसमें ही सत्–असत् की मूल व्याख्या निहित है।

सत्य शब्द की निष्पत्ति 'सत् + यत्' रूप में हुई है। 'सत्य' को 'सत् + यत्' का पारिणामिक रूप में देखना, स्पष्ट करता है कि 'सत्य' वस्तुतः शक्तिमान् का पर्याय है। इस अर्थ में ही आर्ष दर्शन का शक्तिमान् स्वयम्भूरूप और सम्पूर्ण सृष्टि का कारण भी है। वह एकमात्र सत्य है। वही

एकमात्र सत्तावान् (सत् + तत्) है। उसका ज्ञान ही आर्ष दर्शन में 'ज्ञान' के रूप में परिभाषित है।

सत्ता और सत्य शक्तिमान्‌रूप हैं। स्पष्ट है कि मात्र 'शक्ति' या 'शक्त' शक्तिमान् नहीं हो सकता। उसी तरह सत् या यत् में से भी कोई एक 'सत्य' नहीं हो सकता। दोनों की समन्विति ही सत्य हो सकता है। 'सत्य' कार्यकारी होता है। मनुष्यरूप कार्यकारी अस्तित्व ही उसका '*पुरुषो वाव सुकृतम्*' रूप है। देव—शक्तियाँ कार्य का कारणमात्र अर्थात् कार्यनिर्वाहक अर्थात् शक्त्यात्मक कार्यशक्ति हो सकती हैं, स्थूल कार्यनहीं। स्थूल मानव—शक्ति ही कार्यशील हो सकती है। इसलिये ही वह तुरीय है, वरीय है, वैखरीरूप है। वह स्वयं की अभिव्यक्ति "*तुरीय वाचो मनुष्या वदन्ति*" (ऋ0 1.164.45 अंश) कन्या का तुरीय अर्थात् चौथा मगर वरीय या कार्यशील पति है। "*पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजाः*"। (ऋ0 10.85.40 अंश)

इस तरह, सत्, तत् या यत् को अलग—अलग शक्तिमान् का पर्याय या 'सत्य' नहीं माना जा सकता। फिर, सत् मात्र को 'अग्नि', 'यम' या 'मातरिश्वान्' (वायु) कैसे कहा जा सकता है? नहीं कहा जा सकता। 'अग्नि' शब्द की व्युत्पत्ति 'अंग + नि, नलोपश्च' के रूप में; 'यम' की व्युत्पत्ति 'यम् + घञ्' रूप में; तथा 'वायु' की व्युत्पत्ति 'वा उण् युक् च' के रूप में हुई है। वे भी अपने—आपमें क्रिया—कारित्व की ही समन्विति सिद्ध होते हैं।

हमने 'उच्छिष्ट' और 'बालमुकुन्द' के विवेचन में उन्हें बीजरूप 'कार्य', अर्थात् क्रिया—कारित्व, अथवा शक्ति—शक्त की समन्विति, अर्थात् शक्तिमान् के रूप में ही देखा है, क्रिया या कारित्व अथवा शक्ति या शक्त के अलग—अलग रूप में नहीं; क्योंकि कार्य से ही कार्य का विस्तार होता है, मात्र क्रिया या कारित्व से नहीं। एक बार आदिकार्य अर्थात् शक्तिमान् का अस्तित्व विकसित हो जाता है तो फिर उस आदिकार्य से ही अन्य कार्यों का विस्तार हो पाता है। ब्रह्म भी कार्यकारी शक्तिरूप में ही बृद्धिशील होता है। कार्य—शक्ति की यह वृद्धिशीलता ही वस्तुत सृष्टि के विस्तार का कारण बनती है, स्वयं उसके पुनरुत्पत्ति या विकसित होने का प्रश्न नहीं उठता; क्योंकि कार्य से कार्य की उत्पत्ति नहीं होती, कार्य से कार्य का विस्तार होता है। वस्तुतः यह, कार्य (भौतिक या वैचारिक) में

निहित कारण–तत्त्व हैं, जो कार्य को नये कार्य के रूप में विस्तार देते हैं। इसे हम मानवेन्द्र नाथ राय के निम्नांकित वाक्यों में प्रकारान्तरतः स्पष्ट होता देख सकते हैं। Philosophically, the materialist conception of history must recognise the creative role of intelligence. Materialism cannot deny the objective reality of ideas. They are not sui generics; they are biologically determined; priority belongs to the physical being, to matter, if the old-fashioned term may still be used. But once the biologically determined process of ideation is complete, ideas are formed, they continue to have an autonomous existence, an evolutionary process of their own, which runs parallel to the physical process of social evolution. The two parallel processes, ideal and physical, compose history. Both are determined by their respective logic or dynamics or dialectics. At the same time, they are mutually influenced, the one by the other (R.R.R.)

भावार्थ है – दार्शनिक दृष्टि से इतिहास की भौतिकवादी विचारधारा द्वारा अनिवार्यतः मेधा की निर्माणकारी भूमिका को मान्यता दी जानी होगी। भौतिकवाद विचारों की वास्तविक सच्चाई के प्रति अपनी आँखें बन्द नहीं कर सकता। यह एक तथ्य है कि विचार अपने–आप नहीं उत्पन्न होते हैं। वे जैविक नियमों से ही निर्धारित होते हैं। इसमें प्राथमिकता भौतिक (Physical) अस्तित्व को, अर्थात् द्रव्यात्मक अस्तित्व को जानी है। किन्तु, जब विचार–निर्माण की जैविकी निर्धारण की प्रक्रिया एक बार पूर्ण हो जाती है और विचार निर्मित हो जाते हैं, वे अपने अस्तित्व में स्वतन्त्र तथा विकासशील हो उठते हैं। उनका यह विकासशील अस्तित्व सामाजिक विकास की भौतिक प्रक्रिया के समानान्तर चलने लगता है। वैचारिक और भौतिक विकास की प्रक्रियाओं की ये दो समानान्तर धाराएँ ही इतिहास का निर्माण करती हैं। दोनों ही नियमविध निर्धारित होती हैं। उनका अपना–अपना तर्क होता है; अपनी–अपनी सक्रियता (dynamics) होती है; निर्णय तक पहुँचने की उनकी अपनी–अपनी द्वन्द्वात्मक या तार्किक विधा होती है। साथ ही वे परस्पर एक–दूसरे से प्रभावित होतीं तथा एक–दूसरे को प्रभावित भी करतीं हैं। स्पष्ट है कि मानवेन्द्र

प्रकारान्तरतः क्रिया और कारक की समन्विति में क्रिया को महत्त्व देने के क्रम में क्रिया–कारित्व की रूपान्तरता पर ध्यान नहीं दे पाते। अन्यथा विचार की शक्त्यात्मक वृत्ति से वे पूर्णतः परिचित हैं। क्रिया कारित्व के समन्वय की समझ में सृष्टि की सम्पूर्ण व्याख्या निहित है।

सृष्टि के विकास में भौतिकी और वैचारिकी का साथ सहजात है। वैचारिकी वस्तुतः भौतिकी की व्याख्यायिका है; क्योंकि दोनों अपनी सहजातता में एक ही चेतना की द्विपक्षीय रूप हैं। एक अगर कार्यान्विति का साधनरूप द्रव्यात्मक भौतिक शरीर है, तो दूसरा व्याख्यातारूप शक्त्यात्मक मनःशरीर। फिर, जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है 'मन' वह समन्वयक बिन्दु है, जहाँ ज्ञान और कर्म दोनों मिलते तथा कार्य–सृष्टि की ओर बढ़ते हैं। चेतना वस्तुतः पञ्च महाभूतों का वह समन्वित तेजोरूप है, जो हर तेज या क्रियाशक्ति को देखती–जानती–पहचानती है। इस साधक की प्रकृति को मनुस्मृति के इस श्लोक में देखें – *"आद्याद्यस्य गुणं त्वेषामवाप्नोति परः परः। यो यो यावतिथश्चैषां स स तावद्गुणः स्मृतः"* ।। अर्थात्, पाँच भूतों के गुण को क्रमशः आगे के तत्त्व प्राप्त करते हैं। फलतः वे अपने गुणात्मक क्रम के अनुसार अपने से पूर्व के तात्त्विक गुण या गुणों को भी प्राप्त करते जाते हैं। (मनु0 1.20)

इसकी व्याख्या में पञ्च महाभूत की क्रमिकता आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी; तथा इनके गुण या शक्त्यांश या तन्मात्रा को क्रमशः शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध के रूप में दिखाया गया है। श्लोक के अनुसार 'आकाश' अपने एक गुण 'शब्द' के साथ विकसित होता है; 'वायु' अपने गुण 'स्पर्श' और आकाश के गुण, 'शब्द' के साथ दो गुणों वाला होता है। इसी तरह 'तेज' शब्द, स्पर्श और रूप तीन गुणोंवाला; 'जल' शब्द, स्पर्श, रूप और रस के साथ चार गुणोंवाला, तथा 'पृथ्वी' तत्त्व शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध के साथ पाँच गुणोंवाला होता है।

अब अगर हम 'मन' शब्द पर विचार करें तो उसे 'मन्यतेऽनेन मन् करणे असुन्' द्वारा व्याख्यायित देखते हैं। 'मन' को 'हृदय' रूप में समझा गया है। दर्शनशास्त्र में इसे संज्ञान और प्रत्यक्षज्ञान के ऐसे आन्तरिक अंग या उपकरण के रूप में देखा जाता है, जिसके द्वारा ज्ञेय पदार्थ आत्मा को प्रभावित करते हैं। न्याय दर्शन इसे द्रव्य मानता है। वस्तुतः 'मन'

मननशीलता का क्रियात्मक साधन और चेतन–प्रक्रिया का केन्द्र–बिन्दु है। चेतन–प्रक्रियां का यह केन्द्र–बिन्दु ह्रदय–स्थानी है। ह्रदय को आत्मा और वाक् का भी निवास–स्थान माना जाता है। जीव–विज्ञान की दृष्टि से यह उत्तेजनाओं के प्रभाव और मस्तिष्कीय निर्णय से सन्दर्भित वैद्युतिक प्रवाहों के वैचारिक कूटानुवाद का स्थान है। यह ज्ञान–कर्म सन्दर्भित अध्ययन का, केन्द्र–बिन्दु है। इसी बिन्दु पर वाह्य उत्तेजना वैद्युतिक आवेग में कूटबद्ध (coded) और मस्तिष्कीय निर्णय कर्म के लिये कूटानुवादित (decoded) होता है। यही कारण है कि आर्ष दर्शन ने 'मन' को उभयेन्द्रिय अर्थात् ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय, दोनों रूपों में देखा है।

'मन' को भीतर की ज्ञानेन्द्रिय के रूप में अन्तःकरण का भी पर्याय कहा गया है। मनःरूप इस अन्तःकरण को पाँच महाभूतों में स्थित सूक्ष्म तन्मात्राओं के अंशों से निर्मित माना गया है। फिर, अन्तःकरण के कार्यों के सन्दर्भ में, जैसा कि हम अन्यत्र भी देख चुके हैं, वेदान्तसार की उक्ति है – *'मनोबुद्धिरहंकारश्चित्तं करणामान्तरम्। संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।* अर्थात् मन, बुद्धि, अहंकार और चित्त ये चार अन्तःकरण हैं। संशय, निश्चय, गर्व और स्मरण ये चार क्रमशः इनके विषय हैं। (हिन्दू धर्मकोश, पृ0 35)

यहाँ हम अब 'कारण' पर भी विचार करते हैं। व्याकरण के अनुसार जो क्रिया के व्यापार में कर्ता का सहायक हो, अर्थात् क्रिया की सिद्धि में जो अत्यन्त उपकारक हो, उसे 'करण' कहते हैं। *'क्रियासिद्धौ प्रकृष्टोपकारकं करणसंज्ञं स्यात्।'* (सिद्धान्त कौमुदी)

यद्यपि कि 'करण' और 'हेतु' में अन्तर कहा गया है, तथापि कारकरूप करण कारित्वरूप कारक–तत्त्व से अपने को अलग नहीं कर पाता। कारक–तत्त्व अपने कारित्वरूप से ही व्याख्यायित होता है। सत्वादी विचारक इसे अपने सत्–असत् के विवेचन में सत् के पक्ष में लेकर सत् को 'सत' या 'सत्य' के रूप में देखने लगते हैं तथा क्रिया को भूलने का प्रयास करते हैं। अपने इस प्रयास में वे पूर्णतः सफल भी हुए हैं; क्योंकि स्मृतियों ने सत्–असत् को, कारण रूप में मान्यता देते हुए भी, सांगठनिक अनिवार्यताओं के अधीन कारक–तत्त्व को ही महत्त्व दिया है। वेद की उन ऋचाओं, जिन्हें बाद की अभिव्यक्ति कही जाती हैं, ने भी इस अवधारणा को सम्पुष्ट किया है। 'एकं सद्विप्रा' (ऋ0 1.164.46) में सद् या सत् की स्थिति इसका ही साक्ष्य है। उपनिषद् परस्पर मत–वैभिन्न से ग्रस्त हैं।

तैत्तिरीय उपनिषद् (2.7) ने असत् को महत्त्व दिया है, तो छान्दोग्य उपनिषद् (6.2) ने 'सत्' को। सत्–असत् को सन्दर्भित करती और महदादिक्रम से जगत् की उत्पत्ति के सन्दर्भ से मनुस्मृति ने लिखा है – *"उद्बबर्हाऽऽत्मनश्चैव मनः सदसदात्मकम्। मनसश्चाप्यहंकारमभिमन्तार–मीश्वरम् ।। महान्तमेव चाऽऽत्मानं सर्वाणि त्रिगुणानि च। विषयाणां ग्रहीतृणि शनैः पञ्चेन्द्रियाणि च'*।। (मनु0 1.14–15) अर्थात् आत्मा ने अपने में निहित सूक्ष्मरूप से रहने वाले कारण और कार्यरूप महत्तत्त्व को रचा और महत्तत्त्व से 'मैं सब काम कर सकता हूँ' इस अभिमान वाले तथा जगत् की रचना करने में समर्थ अहंकार को रचा। अहंकार से मन को, सत्त्व–रज–तम इन तीन गुणों को और शब्दादि विषयों को ग्रहण करने वाली पाँच ज्ञानेन्द्रियों और पाँच कर्मेन्द्रियों को उत्पन्न किया।' (1. 14–15)

स्पष्ट है कि 'मन्' अपनी शक्त्यात्मक क्रियाशीलता में ज्ञान और कर्म दोनों का समन्वयक है। इस रूप में वह पञ्चमहाभूत, उनकी तन्मात्राओं और अहंकार का प्रत्यक्षद्रष्टा, विज्ञाता, कर्ता और भोक्ता सिद्ध होता है।

उपर्युक्त श्लोक में 'सत्–असत्' को कारणरूप और महत्तत्त्व को कार्यरूप में लिया गया है। इस तरह सत्य स्वयं में सत् और असत् की समन्विति सिद्ध होता है। यहाँ सत् और असत् क्रमशः कारित्व (कारक–तत्त्व) और 'असत्' क्रिया–तत्त्व का निरूपक है। यद्यपि कि ईशावास्य के भाष्यकार ने विद्या को ज्ञान से और अविद्या को कर्म से निरूपित किया है तथापि उसने वहाँ उन्हें क्रिया–तत्त्व के रूपान्तरणों (क्रिया–कारित्व) के रूप में ही देखा है।

आर्ष दर्शन में 'क्रिया' ही ज्ञेय है और क्रिया को जानना ही मन्त्रद्रष्टा का उद्देश्य भी है। कारण के रूप में सत् कारक–तत्त्व या कारकत्व है; क्योंकि वह क्रिया के व्यापार में कारकरूप से साधन बनता है। हम ऊपर देख चुके हैं कि कार्यों में निहित क्रिया–तत्त्व ही परस्पर समन्वित होकर कार्य का विस्तार करते हैं। कार्य 'कार्य' को उत्पन्न नहीं करता वरन्, कार्य से कार्य का विस्तार होता है। इस तरह, 'सत्' वस्तुतः 'यत्' या 'तत्' के अभाव में किसी भी कार्य–विस्तार में भाग नहीं ले पाता।

'सत्' पूर्ण नहीं; और, पूर्ण के बिना पूर्ण की कल्पना व्यर्थ है। 'अदः' की पूर्णता से ही –'इदम्' की पूर्णता आती है। यही कारण है सत् या यत् तब तक पूर्ण नहीं होता जब तक कि वह एक–दूसरे को अपना नहीं लेता। 'कारक' का कारित्व, क्रिया या क्रिया के क्रियात्व से मिलकर ही क्रियाशील 'कारक' सिद्ध हो पाता है। कारक की अनेकरूपता क्रिया की व्यावहारिक अपेक्षाओं का निरूपक है।

अब अगर हम सत् में ही क्रिया–तत्त्व को आरोपित देखें और उसे 'सत' या 'सत्य' रूप में ग्रहण करें, तब भी हम 'सत्' की क्रियाशीलता को विज्ञान की कसौटी पर कसकर खरा उतरता नहीं देख पाते और न ही उसे लोकोत्तर होने से रोक पाते हैं। वह भौतिकी की व्याख्या में किसी भी तत्त्व से अलग होता हुआ भौतिकेतर हो जाता है। 'सत्' के अस्तित्व को मानते हुए सत् रूप में ही सत् को ब्रह्मरूप मानने से 'असत्' अस्तित्वहीन तो होता ही है, साथ ही सत्–रूप ब्रह्म कर्ता मात्र बनकर रह जाता है। वह न तो निर्विकार रह पाता है और न ही निर्गुण। वह विकासात्मक सृष्टि का न तो कारण बन पाता है, और न ही सृष्टि का वैकासिक रूप सिद्ध हो पाता है। इतना ही नहीं, स्वयं स्वयम्भू 'शक्तिमान्' भी न तो स्वयम्भू रूप में अपनी व्याख्या प्राप्त कर पाता है, और न ही वह अनवस्था दोष से बचा रह पाता है। इतना ही नहीं 'सत्' को 'सत' या 'सत्य' मानने से स्वयं 'सत्य' (सत् + यत्) यत् से अलग हो जाता है। अब अगर 'यत्' को भी सत्–रूप ही मान लें तो 'सत् + सत्' आत्मसातन का रूप ले लेता है। 'सत्' महाप्रलय का विषय नही; क्योंकि वह द्रव्यात्मक होता है। तब कार्य का विस्तार भी असम्भव हो जाता है। कार्य–कारण नियम का कोई अर्थ नहीं रह जाता। शक्ति से अभेदित शक्तिमान् मायावी ही हो सकता है, कार्यशील या विकासशील नहीं। ऐसी, स्थिति में 'ब्रह्म' अगर सत्य हो, तो जगत् स्वतः मिथ्या सिद्ध हो जाता है। और, अगर जगत् को सत्य माने, तो ब्रह्म मिथ्या हो जाता है। स्पष्ट है कि 'नेति–नेति' अपने 'यह भी नहीं', 'यह भी नहीं', के अर्थ में तथा 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' जैसे कथन इसी स्थिति को पुष्ट करते दिखते हैं।

निश्चय ही आइन्स्टीन से पूर्व पाश्चात्य विचारकों के लिए यह विचार अनुकूल था; क्योंकि उनके यहाँ उनका ईश्वर लोकोत्तर था और उसकी आज्ञा का पालन करना ही उनके लिए 'धर्म' था। उपर्युक्त विचार

स्मृतियों के आधार पर बनी राजसत्ता के लिए भी अनुकूल थे; क्योंकि वहाँ राजा को ही ईश्वर का रूप माना जाता था। किन्तु यह न तो पारमार्थिक रूप से सही रहा है और न ही वैज्ञानिक रूप से। उपर्युक्त विचार उन सब संगठनकर्ताओं के लिए भी अनुकूल रहा था, रहा है और रहेगा, जो सांगठनिक सत्ता के अधीश्वर हैं और जो अपने संगठन के निरंकुश शासक या सत्ताधारी बना रहना चाहते हैं।

आचार्य शङ्कर संगठनकर्ता भी हैं और धर्म प्रचारक भी। वे अपने तर्कज्ञान के आधार पर तत्कालीन सब विरोधी धार्मिक और दार्शनिक सम्प्रदायों को, उनकी त्रुटियों के आधार पर परास्त कर जो मार्ग अपनाते हैं वह अन्ततः एकांगी ही सिद्ध होता है। काश! वे 'कारक' को 'क्रिया' से अलग नहीं करते! काश! वे 'कारक' को क्रिया की सहजात सहयोगिता में ही रहने देते। ध्यातव्य है कि क्रिया नियमविध चलती है और कारक अपूर्व विधि चलना चाहता है, उसके लिये कृत्रिम नियमों का आधार लेता है। निष्पक्षता का आधार छोड़ पक्ष–विपक्ष की सोचने लगता है। फलतः वह न तो वैज्ञानिक रह पाता है और न ही पारमार्थिक दार्शिनिक। सच तो यह है कि दर्शन अगर 'धृ + मन्' रूप धर्म–सम्पोषित न हो तो वह दर्शन नहीं रह जाता और आचारिक धर्म अगर दर्शन–सम्पोषित न हो तो वह पारमार्थिक नहीं हो पाता। आचार्य शङ्कर के दर्शन और धर्म पर फिर कभी।

'सत् + असत्'–रूप 'सत्य', 'क्रिया–कारित्व' रूप 'अर्थ' और 'शक्ति + शक्त' रूप शक्तिमान् को 'ब्रह्म' रूप में देखने में हमें जहाँ विज्ञान का ठोस धरातल मिलता है, वहाँ वह ब्रह्मरूप स्वयम्भू को भी अनवस्था दोष से मुक्त सिद्ध करता है। वहाँ सृष्टि उत्पन्न नहीं होती, विकसित होती है। वह उसका विमर्श (विस्तार) होती है, माया नहीं। वह स्वयं वृद्धिशील सिद्ध होता है। वैज्ञानिकता उसके हर कार्य को नियमविध ही विकसित या विमर्शित होती देखती है। सत्–असत् की समन्विति में विकसित पूर्ण परब्रह्म (पूर्णमदः) और इस पूर्णमदः से विकसित यह पूर्ण जागतिक सृष्टि (पूर्णमिदं) जब प्रलय–काल में समाप्त होती है, उस समय बीजरूप बचे हुए भाग के रूप में वह पूर्ण परब्रह्म ही 'उच्छिष्ट' या 'बालमुकुन्द' (प्रतिबन्धित क्रिया–सृष्टि) के रूप में यथोचित अवसर पर सृष्टि–विकास के लिए प्रतीक्षारत रहता है। वह 'शाश्वत' और 'नित्यः

अविनाशीरूप में सर्वदा शक्तिरूप में अस्तित्वमान् रहता है। इसे ही तैत्तिरीय उपनिषद् ने इस प्रकार कहा है – *"असद्वा इदमग्र आसीत। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।"* अर्थात्, इस जड़–चेतनात्मक जगत् के विकसित होने से पूर्व यह असत् ही था। उससे ही इस सत् अर्थात् जगत् का कारकत्व (कारक तत्त्व) विकसित हुआ। वस्तुतः असत् स्वयं ही सत् रूप हुआ और अपने ही रूपान्तर सत् से मिलकर कार्यरूप कारक अर्थात् कार्य का विस्तारक हुआ है। यह 'कारक' अपनी पूर्णता में सुकृत है और, कार्यकारी क्रियारूप ब्रह्म के रूप में क्रिया–सृष्टि का द्रष्टा–ज्ञाता और व्याख्याता भी है। ध्यातव्य है कि क्रिया–कारित्व की समन्विति ही पूर्ण और सुकृत हो सकती है। यह सुकृत ही अविनश्य कार्यकारी शक्तिमान् है।

यहाँ भाष्यकार ने असत् को अव्यक्तरूप माना है। क्रिया अपने रूप में अव्यक्त और अव्यय ही होती है। क्रिया जब कारक–तत्त्व के साथ मिलती है तभी वह शक्तिमान्रूप शिव का रूप धारण करती है। शिव इसलिए कि उनसे ही इस पारमार्थिक सृष्टि का विकास होता है। तैत्तिरीय उपनिषद् ने शक्तिमान् के रूप में पारमार्थिक सत्य को देखा है।

इसके विपरीत छान्दोग्य उपनिषद् की उक्ति है – *"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्"*।। अर्थात्, किन्तु हे सोम्य! ऐसा कैसे हो सकता है, भला असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? अतः हे सोम्य! आरम्भ में यह एकमात्र अद्वितीय सत् ही था। (वही, 1.2.2)

यहाँ मन्त्र–द्रष्टा और भाष्यकार ने दार्शनिक सत्य से हटाकर मानो सत्–असत् और भाव–अभाव को सामान्य अबौद्धिक धरातल पर लाकर अस्तित्व–अनस्तित्व के रूप में उस पर विचार किया है। उनके लिए सत् और भाव अस्तित्व के निरूपक हैं, तथा असत् और अभाव अनिस्तत्व के। भाष्यकार के इस निष्कर्ष को देखें – "इस प्रकार सद्वादियों की मानी हुई सत् से सत् की उत्पत्ति की सिद्ध होगी। असत् से सत् होने में असद्वादियों के पास कोई दृष्टान्त भी नहीं।" (छा0उ0 6.2.2 भाष्यांश)

निश्चय ही यहाँ भाष्यकार की विवेचना, बौद्धों की अवधारणा के खण्डन और उस खण्डन के आधार पर, अपनी अवधारणा के मण्डन का प्रयास मात्र है।

आचार्य शङ्कर ने यहाँ क्रिया और कारक की कोई चर्चा नहीं की है और, न ही उसका आधार लिया है। जो अस्तित्व में है अर्थात् व्यक्त है वही सत् है, जो नहीं है अर्थात् अव्यक्त है वह अनस्तित्व है। 'अनस्तित्व से अस्तित्व की उत्पत्ति नहीं हो सकती' की धारणा के आधारमात्र पर सत्–असत् पर उनका विचारण सांख्य के व्यक्त–अव्यक्त को भी ध्यान में नहीं रखता, क्रियात्व और कारकत्व का तो प्रश्न ही नहीं उठता। स्पष्ट कहूँ तो छान्दोग्य उपनिषद् की उपर्युक्त मन्त्रोक्ति (6.2.2) अनायास ही ऐसी लगने लगती है जैसे मन्त्रद्रष्टा मन्त्र की आत्मा को नहीं देखकर किसी जनसामान्य को उसकी अन्धभक्ति के नाम पर उसके अन्धविश्वास को जगाकर यह कहता हो – देखो उसका अनर्गल प्रलाप! जो नहीं है, उससे कहीं कुछ उत्पन्न हो सकता है क्या?

एक संगोष्ठि में इन्द्रयों की संख्या पर चर्चा हो रही थी। एक के अनुसार इन्द्रियाँ ग्यारह हैं के प्रतिवाद में दूसरे ने कहा – "भाइयों। हम तो बचपन से मात्र दश इन्द्रियों की ही बात जानते और पढ़ते आ रहे हैं, पता नहीं यह ग्यारहवीं इन्द्रिय कहाँ से आ गई?" आश्चर्य नहीं, संगोष्ठि के अधिकांश सदस्यों ने उस दूसरे व्यक्ति का ही साथ दिया। किसी ने प्रतिवाद नहीं किया। आज मुझे कुछ ऐसा ही लग रहा है। जनसामान्य को अपनी जानकारी की, किसी विद्वान् से, सम्पुष्टि होते देख बड़ा गर्व होता है। या फिर वक्ता को भी श्रोताओं से अपनी अज्ञानता की सम्पुष्टि पाकर अपार सन्तोष प्राप्त होता है।

स्पष्ट है कि मन्त्र की उपर्युक्त व्याख्या में सत्ता पक्ष की आधिकारिक वृद्धि और लोकाचार की सम्पुष्टि को आधार बनाया गया है तथा दर्शन के विज्ञानपरक पारमार्थिक भाव को भुला दिया गया है। निश्चय ही यह लोकहित के लिये कभी सत्य सिद्ध नहीं हुआ।

अब अगर हम 'सत्' को कारकरूप में लेते हुए उसे ही क्रिया का अधिष्ठान भी मानते हैं तब वह स्वयं में विकारी सिद्ध होता है। फिर, जब हम '*क्रियां जनयतीति क्रियाजनकं कारकम्। तत्कथम्? आकांक्षादिना।*' – के आधार पर कारक की प्रभुता मानकर उसे ही क्रिया की स्वतः उत्पत्ति का कारण मानें, जैसा कि '*साक्षात् क्रियाजनकत्वं कारकत्वम्* – कथन से स्पष्ट होता है, फिर भी आकांक्षारूप क्रिया उक्त कथन की अवैज्ञानिकता

को स्पष्ट करने से बाज नहीं आती। कारित्व 'कारक' का कारण है और, 'कारित्व' क्रियात्व से अलग नहीं। इस तरह कारक का विवेचन, कार्य के सन्दर्भ से, क्रिया–कारित्वरूप में किया जाना अवश्यम्भावी हो जाता है। कारित्व बिना क्रियात्व से मिले कारक नहीं बनता। 'कारित्व' क्रिया का ही रूपान्तरण है। ऐसी स्थिति में क्रिया–कारित्व की तात्त्विक समन्विति का रूप 'सत्' नहीं रहकर सत या सत्य हो जाता है। इस तरह, क्रिया की शक्त्यात्मक सत्ता को अस्वीकार करना स्पष्टतः अवैज्ञानिक सिद्ध होता है। वस्तु के समन्वयन–विघटन में यह क्रिया और कारित्व ही है, जो रूपान्तरण के माध्यम से समन्वित–विघटित होती है। वस्तुतः क्रिया–शक्ति ही किसी भी कारक या वस्तु का व्यक्तित्व है।

फिर, यही स्थिति तब भी होती है जब हम "शक्ति + शक्त = शक्तिमान्" की स्थिति में शक्तिमान् को तर्क के आधार पर शक्ति से अभिन्न मानते हुए शक्ति और शक्तिमान् को अभेदित मानते हैं। तब भी 'सत्' को 'सत' या 'सत्य' के रूप में ही उद्‌बोधन कराया जाता है, सत् नहीं रहने दिया जाता। ऐसी स्थिति में वस्तुतः 'सत' के स्थान पर 'सत्' का व्यवहार होना चाहिये, जो कहीं नहीं हुआ है।

सत् और यत् दोनों ही तात्त्विक रूप हैं। क्रिया अर्थात् करने की क्षमता या शक्ति। यह क्षमता बिना साधन के क्रियाशील नहीं होती। क्रिया की क्रियाशीलता के लिये शरीर चाहिये। बिना शरीर के वह प्रतिबन्धित ही रह जाती है। शक्तिरूप 'मन' को अपनी क्रियाशीलता के लिये 'तन' का वितान चाहिये। 'मन' अगर क्रिया है, तो 'तन' कारित्व। मात्र 'तन' कारक नहीं होता। 'तन' तो मात्र 'मन' के साध्य के लिये साधनमात्र है। 'पुरुषो वाव सुकृतम्"।

शक्तिमान् वस्तुतः शक्ति का कार्यकारी विस्तार है। पद की निर्मिति में धातु और प्रत्यय का समन्वय एक दूसरे की अपूर्णता को ही पूर्ण करने का साधन बनता है। यहाँ 'धातु' अगर क्रियात्मक है, तो 'प्रत्यय' कारित्व रूप सिद्ध होता है। ऐसी स्थिति में 'शब्द' स्वयं 'अर्थ' या परिणाम रूप है; क्योंकि क्रिया–कारित्व की समन्विति ही 'अर्थ' है। इस अर्थरूप वृद्धिशीलता को ऋग्वेद ने 'ब्रह्म' के रूप में देखा है। 'ब्रह्म' वृद्धिशील है। ध्यातव्य है कि वहाँ 'मति' और 'मनीषा' पद को क्रमशः मन (mind) और

ज्ञान का पर्याय माना गया है। इनकी वृद्धिशीलता इन्हें ब्रह्मरूप प्रदान करती है। अर्थ अपने विस्तार–स्वभाव के कारण ब्रह्म है। ब्रह्म कारक होने से क्रिया–कारित्व की समन्विति है।

अब अगर शब्द और अर्थ में भेद मानें तो यह सम्भव नहीं; क्योंकि क्रिया–कारित्व की समन्विति के रूप में निष्पन्न 'अर्थ' की तरह ही 'शब्द' भी अक्षरों की समन्विति में बना वह यथार्थ है, जिसे शिष्टों–द्रष्टाओं द्वारा देखा गया है। शब्दों की व्युत्पत्ति में धातु–प्रत्यय–उपसर्ग आदि का महत्त्वपूर्ण स्थान है। 'स्वर' के बिना 'व्यंजन' की गति नहीं; क्योंकि स्वर की गति से ही व्यंजन की गति होती है। फिर 'अर्थ' की यथार्थता के बिना शब्द का महत्त्व भी नहीं रह जाता। अर्थ से ही शब्द सार्थक होते हैं। शब्द और अर्थ दोनों ही 'शक्तिमान्' को निरूपित करते हैं। स्पष्ट है कि कारक को महत्त्व देते तार्किक 'सत्' में ही पृथक् क्रियाशक्ति के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं और उसे ही अवैज्ञानिकरूप से सत्य या शक्तिमान् बना देते हैं। छान्दोग्य उपनिषद् के तार्किक व्याख्याता यही भूल करते हैं, जब वे कहते हैं – *"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वे सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्'* ।

दूसरी ओर क्रिया की सार्वभौमिकता को स्वीकार करते असत्वादी अर्थात् क्रियावादी (*'क्रियाम् अन्वेतीति क्रियान्वयि कारकम्*, अर्थात् क्रिया के पश्चात् जो आता है या क्रिया के अन्वय से ही जिसका अन्वय हो जाता है, उसे कारक कहते हैं") क्रिया को प्राथमिकता देते हैं। अन्वय की वैज्ञानिकता इन्हें क्रिया–कारक की समन्विति की ओर तो ले जाती है परन्तु वे अपने को मात्र क्रिया का साथ देकर एकांगी भी हो जाते हैं। ऐसे में उन्हें अपने सिद्धान्त को क्रिया–कारकत्व की समन्विति की वैज्ञानिकता की ले आना होगा। मानवेन्द्र को जब अपने कथन (priority belongs to physical) में भौत (physical) को प्राथमिकता देते हैं तब भी वे मानसिकता को अलग नहीं छोड़ते। (the materialist conception of history must recognise the creative role of the intelligence.)

इस तरह सत्वादी और असत्वादी दोनों ही अपनी–अपनी वैचारिक एकांगिता में जीते हैं। आर्ष दर्शन इससे भिन्न, दोनों की सहजातता को और उनके पारस्परिक समन्विति को देखते हुए ही अपने द्रष्टृत्व में, 'मन'

को ज्ञान और कर्म दोनों इन्द्रियों के रूप में अवधारित करता है। स्पष्ट है कि 'सत्' अस्तित्व का और 'असत्' अनस्तित्व का निरूपक नहीं, वरन् क्रमशः कारक–तत्त्व और क्रियातत्त्व का निरूपक है।

'क्रिया' पद की निष्पत्ति 'कृ + श, रिङ् आदेशः, इयङ्' रूप में हुई है। 'कृ' और 'श' क्रमशः 'करना', 'बनाना', 'उत्पन्न करना', 'क्रमबद्ध करना', 'प्रकाशित करना', 'कार्य में परिणत करना', 'उच्चारण करना' आदि तथा 'शस्त्र', 'शिव', 'काटनेवाला' आदि का अर्थ देते हैं। इस तरह, 'क्रिया' शब्द अपने–आपमें क्रियारूप 'कृ' और कारित्वरूप 'श' से निष्पन्न है। 'श' वस्तुतः 'कृ' का ही कारित्व रूप है, जिससे मिलकर वह कार्यकारी होता है। वस्तुतः 'कारक' क्रिया के कारित्वरूप में ही परिभाषित होते हैं। 'कारित्व' वस्तुतः क्रिया का ही कार्यकारी रूपान्तर है। अधिक–से–अधिक ये दोनों एक ही 'शक्ति' के दो रूप कहे जा सकते हैं, जो अपनी समन्विति में कार्य सृष्टि के विस्तारक सिद्ध होते हैं। वे (क्रियाकारित्व) परस्पर आश्रय–आश्रयी नहीं वरन् एक दूसरे के पूरक हैं।

अगर आश्रय–आश्रयी मानें तो उन्हें अपने–आपमें कार्यकारी होना होगा, किन्तु ऐसा उनके साथ होता नहीं; क्योंकि दोनों अपनी–अपनी अपूर्णता में प्रतिबन्धित होते हैं। निष्कर्षतः क्रिया और कारक पारस्परिक समन्विति में ही कार्यकारी होते हैं। और, इसलिए ही वे कार्य–सृष्टि के विकास के आदिकारण हैं। ध्यातव्य है कि स्वयं 'कारक' शब्द की निष्पत्ति 'कृ + ण्वुल' रूप में हुई है। स्पष्ट है कि एक ही धातु से निष्पन्न क्रिया और कारक मात्र रूपान्तरण अर्थात् पूरक प्रत्यय के भेद से विभेदित होते हैं। इस तरह भी हम क्रिया और कारक दोनों को क्रियापरक या क्रियाप्रधान ही कहेंगे और सृष्टि–कार्य में एक–दूसरे को एक–दूसरे का पूरक। यही कारण है कि इनका कार्य या परिणाम भी क्रियार्थक ही होता है। 'अर्थ', 'परिणाम' या 'कार्य' में क्रिया अर्थात् 'कारण' अभिन्न भाव से निहित रहता है। '*कारणेनानन्यत्वात्कार्यस्य*।' दूसरे शब्दों में कहें तो कह सकते हैं कि बिना कारण के कोई कार्य नहीं होता और हर कार्य में उसका कारण भी अभिन्न रूप से निहित होता है। सम्भवतः यही वह निष्कर्ष है, जिसके आधार पर आर्ष दर्शन ने सम्पूर्ण कारण और कार्य–जगत्, सूक्ष्म और स्थूल जगत् को, एकरूप मानते हुए, शिव का

नर्तन या विमर्श कहा है, शक्ति का विस्तार माना है। कारण से कार्य का विकास होता है। सम्पूर्ण सृष्टि कार्य–कारण व्यवस्था के आधार पर व्यवस्थित है। कार्य की पूर्णता उसके कारण तत्त्वों की समन्विति या पूर्णता में है।

यहाँ हमें 'पूर्णमदः पूर्णमिदं' का स्पष्ट अर्थ प्राप्त होता है। 'अदः' अर्थात् 'वह' और 'इदम्' अर्थात् 'यह', दोनों ही पूर्ण हैं। 'वह' शक्त्यात्मक रूप से क्रिया–कारित्व की समन्विति के रूप में पूर्ण है। 'वह' शिवरूप है; क्योंकि वह निरंकुश नहीं, वरन् नियमविध क्रियाशील रहता है। सृष्टि और प्रलय में वही एक है जो निर्विकार शाश्वत रूप से वर्तमान रहता है। उस 'पूर्ण' का विस्तार ही 'यह' द्रव्यात्मक शक्तिरूप सृष्टि है। शक्तिमान् 'शिव' शक्ति के ही कार्यकारी रूप है। आर्ष दर्शन ने 'अदः' रूप में 'क्रियापुरुष' को और 'इदम्' रूप में 'कार्यपुरुष' को देखा है। शिव को अर्द्धनारीश्वर कहा गया है; क्योंकि वे क्रिया और कारित्व के समन्वित रूप हैं।

हमने सत्य में 'सत्' रूप कारित्व अर्थात् कारक तत्त्व और 'यत्' रूप क्रिया–तत्त्व को कारण रूप में देखा है। यह कार्यरूप 'सत्य' है, जो कार्य के विस्तार का कारण बनता है; क्योंकि इसके कारणरूप 'सत्' और 'यत्' में ही निहित होते हैं, और, ये ही कार्यविस्तार में आगे भी कारणरूप में क्रियाशील होते हैं। शक्ति इस तरह ही अविनाशी है, वह न तो उत्पन्न होती है, और न ही विनष्ट। वह अपनी शाश्वतता में अजन्मा और अविनाशी है। वह रूपान्तरणीय है।

सत्य में सत् और यत् को सत् और असत् के रूप में देखते हुए हम 'यत्' को 'असत्' से निरूपित करते हैं। 'असत्' अर्थात् 'सत्' के साथ जो भी है, वह 'सत्' नहीं, वरन् कुछ दूसरा है, और वह 'यत्' या और जो कुछ है, सत् को कार्यकारी या प्रभावकारी रूप देता है। इस तरह 'असत्' वह सामान्य क्रियात्मक अवयव सिद्ध होता है, जिसे 'यत्' जैसे अन्य भिन्न क्रियात्मक तत्त्वों से विस्थापित कर नया कार्यकारी विस्तार दिया जा सकता है। यथा सत् के साथ यत् को तत्, वत्, त्यत् आदि क्रिया तत्त्व से विस्थापित किया जा सकता है। निश्चय ही 'असत्' के रूप में स्थानापन्न तत्, यत् आदि तत्त्व क्रियावाची ही होते या हो सकते हैं; क्योंकि दोनों की समन्विति से निष्कर्षित सत्य या तथ्य को कार्यशील

होना होता है; वह कारक होता है। कारक, वस्तुतः क्रियात्व और कारकत्व की समन्विति है। ध्यातव्य है कि वह जन्म नहीं लेता वरन्, विकसित या विस्तारित होता है। वह शक्ति से शक्तिवत् ही रूपान्तरित और परस्पर समन्वित होता हुआ शक्तिमान्‌रूप में विकसित होता है।

सत्–असत् की अवधारणा को वस्तुतः आर्ष दर्शन ने ब्रह्माण्डीय नियम के रूप में देखा और प्रस्तुत किया है। 'कार्य–कारण' सन्दर्भित ब्रह्माण्डीय नियम की उनकी प्रस्तुती और व्याख्या अद्‌भुत है। 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' अर्थात् शक्त्यात्मक सृष्टि; 'क्रिया + कारित्व = अर्थ, अर्थात कार्यात्मक सृष्टि; भाव + अभाव = भावात्मक सृष्टि; और सत् + असत् = आस्तित्विक सृष्टि। निश्चय ही ये सृष्टि की ऐसी सार्वकालिक वैज्ञानिक व्याख्याएँ हैं जिन्हें सामान्यरूप से हर रचना या सृष्टि के लिये नियामकरूप में प्रस्तुत किया जा सकता है।

आर्ष दर्शन का ज्ञान हमें वेद, उपवेद और वेदांगों के अध्ययन–मनन से ही प्राप्त हो सकता है। ऋषि–दृष्टि से गणित ओझल नहीं रहा है – इसका संज्ञान प्रकारान्तरतः छान्दोग्य उपनिषद् की इस प्रश्न में देखने को मिलता है – *"यन्नु सोम्येदं महामना अनूचानमानी स्तब्धोऽस्युत तमादेशमप्राक्ष्यः"*। (छा०उ० 6.1.2)। गणित वस्तुतः सामान्यों का विज्ञान है। आर्ष दर्शन सामान्य (universal) का द्रष्टा–ज्ञाता व्याख्याता है। आदिकारक–तत्त्व का ज्ञान ही वह ज्ञान है जो ऋषि को सर्वज्ञ बनाता है। स्पष्ट है कि सम्पूर्ण सृष्टि असत् का ही विमर्श या विस्तार है। ऋषि इसी सामान्य ज्ञान की प्रेक्षा करता है।

आर्ष दर्शन शक्तिमान् अर्थात् पारमार्थिक शिव को ही परम सत्य के रूप में देखता है। दूसरे शब्दों में परम सत्य ही परम अर्थ है। शब्द कोश के अनुसार 'सत्' अपने स्त्रीलिंगरूप में 'विद्यमानता' और वास्तविकता और सत्य के साथ–साथ स्थिर और दृढ़ का भी अर्थ देता है। पुल्लिंग रूप में यह ऋषि, और नपुंसकरूप में वस्तुतः विद्यमान, ब्रह्म या परमात्मा का अर्थ देता है। फिर शब्दकोश ने सतसत् (सत् + असत्) रूप में सत् और असत् का अर्थ क्रमशः विद्यमान–अविद्यमान, सत्य–मिथ्या का अर्थ दिया है। हम इन अर्थों को इस रूप में नहीं ले सकते; क्योंकि आर्ष दर्शन में 'शब्द' के साथ सम्पूर्ण सृष्टि को शक्तिरूप में स्वीकार किया गया है और

वह क्रिया–कारित्व रूप कारणशक्ति से अलग किसी भी अन्य विधि द्वारा व्याख्यायित नहीं हो पाता। फिर सत्य में 'सत् और यत् की निहिति सत्–असत् को क्रमशः कारित्व और क्रिया से ही निरूपित होना स्पष्ट करती है। हाँ, 'सत्' अपने कारित्व रूप में असत् अर्थात् 'क्रिया' द्वारा अपनी क्रियान्विति के साधन के रूप में रूपान्तरित होकर अंगीकृत होता है। यत् का ग्राहक, और इस तरह स्थिरता और दृढ़ता का अर्थ देते हुए कारक का रूप धारण करता है। आर्ष दर्शन ने इसे ही शरीर और मन अथवा मूलतया भूत और उनकी तन्मात्राओं की समन्विति के रूप में देखा है। कारक 'शिव' भी शक्ति से असम्बद्ध हो निष्क्रिय शवरूप हो जाते हैं।

स्पष्ट है कि 'क्रिया' मात्र अपने 'क्रियात्व से कारक अर्थात् विश्व का आदि कारण रूप नहीं हो सकता। कारक के विकास के लिये स्वयं शक्ति को ही 'क्रियात्व' के साथ–साथ कारित्व रूप धारण और समन्वित होकर आस्तित्विक कारकरूप लेना पड़ता है। क्रियामात्र क्रिया को सिद्ध नहीं कर पाती; और, कारक भी कारकमात्र रहकर क्रिया की सिद्धि का कारण नहीं बन सकता। यही कारण है कि 'शक्तिमान्' रूप क्रियासिद्धि का कारणरूप कारक अपनी विश्लेषित अवस्था में शक्ति और शक्त के रूप में देखा जाता है। शक्तिमान् एकाकी नहीं होता, वह क्रिया और कारित्व की समन्विति होता है। शक्ति और शक्तिमान् का अभेद सृष्ट सृष्टि अर्थात् कार्य–स्तर का सत्य है, सृष्टिपूर्व असृष्ट का नहीं। सृष्टि द्रव्यात्मक और आनुभूतिक एवं आनुभाविक होती है; और स्रष्टा शक्त्यात्मक, अदृष्ट। किन्तु दोनों ही मूलतः शक्तिरूप ही हैं। शक्ति क्रियात्मक ही होती है, चाहे वह सृष्टि में व्याप्त हो अथवा स्रष्टा में। स्रष्टा और सृष्टि दोनों ही क्रियाशक्ति के ही कार्यरूप हैं। क्रियाशक्ति से ही वे पूर्ण हैं।

क्रिया–शक्ति की पूर्णता का साक्ष्य 'कण' (particles) और प्रतिकण (anti particles) के पारस्परिक आत्मसातन (annihilation) की प्रक्रिया में मिलता है। जब वे परस्पर मिलते हैं तब परिणामस्वरूप दो फोटोन (photon) निर्मित होते हैं और दोनों ही विपरीत दिशाओं की ओर गमन करते हैं। इस प्रक्रिया में जो विकिरण (radiation) ऊर्जा उत्सर्जित होती है उसे ऐन्निहिलेशन एनर्जी (annihilation energy) कहते हैं। इसमें दो फोटोन का विपरीत दिशाओं में गमन जहाँ परिबल संरक्षण (momentum

conservation) के लिये होता है, वहाँ वे पारस्परिक चुम्बकीय (magnetic) साम्यता और अपनी–अपनी अपूर्णता का भी द्योतन करते हैं। पारिभाषिक रूप में समझने के लिये Dictionary of Physics में दिये गये 'Annihilation' प्रक्रिया को उसके पारिभाषिक रूप में देखें – It is a reaction between a particle and its antiparticle; for example, between an electron and a positron. The energy produced is equivalent to the sum of the rest masses of the annihilating particles and their kinetic energies. In order that momentum be conserved two photons are formed, moving away in opposite directions. (Sahni's Dictionary of Physics : Dr. L.K. Sharma).

इन्द्रियाँ क्रिया की साधिका हैं, साध्य नहीं। साध्य तो क्रिया की सिद्धिमात्र है। इस तरह स्वयं भूत भी अपनी तन्मात्रारूप शक्ति की सिद्धि की साधन–शक्ति ही है। साधन के बिना साधक की सिद्धि सम्भव नहीं। शक्तिरूप 'द्रव्य' वस्तुतः क्रियाशक्ति का ही विस्तार है। इसलिए कौन बड़ा? कौन छोटा? कौन पहले? कौन बाद में? – जैसे प्रश्न निरर्थक हैं। इसे शक्ति + शक्त = शक्तिमान् के रूप में हम पहले भी विवेचित देख चुके हैं। 'शक्ति' यहाँ साधक है; 'शक्त' साधन और शक्तिमान् साध्य यही कारण है कि स्वयम्भूरूप शक्तिमान् को अपने–आपमें साधक, साधन और साध्य कहा गया है।

आर्ष दर्शन ने इन्द्रियों से लेकर ब्रह्म तक 'ज्ञान' के साधन का जो विस्तार देखा है, वह अपने–आपको अनवस्था दोष से मुक्त परतम अद्वैत को देखने और विश्वकल्याण और वैश्विक समाज की स्थापना का मार्ग–दर्शक है। इन्द्रियाँ उत्तेजनारूप में भौतिक सृष्टि को ग्रहण करती हैं; मन अपनी संयमिता में उसका सर्वांगीण आलोचन करता है; 'मति' उसकी वास्तविकता का विवेचन करती है; आत्मा उस विवेचित वास्तविकता का फिर से सर्वकल्याणार्थ विवेचन करती है। आत्मा की यह विवेचित वास्तविकता आगे 'बृंह् मनिन्' रूप ब्राह्म चिन्तन का रूप लेकर पारमार्थिक विवेचन तक जाती है, जहाँ परमार्थरूप अद्वैत का प्रत्यक्ष होता है।

एक बात और। कुछ वैयाकरणों के अनुसार भी कारक होने के लिए किसी पद का क्रिया के साथ साक्षात् और बाधारहित सम्बन्ध (direct

and continuous relations) होना अनिवार्य है। किन्तु वे कारक में क्रियाजनकत्व (*क्रियाजनकं कारकम्*) के गुण का भी होना स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार अधिकरण कारक अपने क्रियाजनकत्व के कारण कारक है। फिर कुछ अन्य वैयाकरण *'क्रियाम् अन्वेतीति क्रियान्वयि कारकम्'* अर्थात् क्रिया के अन्वयव से कारक के अन्वय हो जाने के सन्दर्भ से क्रिया को प्राथमिकता देते हैं। न्याय दर्शन अपने सूत्र' *कर्म्माकाशसाधर्म्यात्संशयः'* के सन्दर्भ से 'क्रिया' को अस्पर्शत्व के कारण अनित्य माना है। स्पष्ट है कि न्याय ने 'सत्' और 'असत्' को क्रमशः 'विद्यमान' और 'अविद्यमान' रूप में देखा है तथा आर्ष दर्शन ने इससे भिन्न, 'क्रिया' को शक्त्यात्मक रूप में देखा है। शक्ति की नित्यता और सार्वभौमिकता आज आधुनिक वैज्ञानिक रूप में भी स्वयंसिद्ध है।

निरुक्त ने पद के चार भेद कहे हैं – *'नामाख्याते च उपसर्गनिपाताश्च*, अर्थात् नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात– जिसमें 'भाव' अर्थात् 'क्रिया' मुख्य है, उसे 'आख्यात' और, जिसमें 'सत्त्व' अर्थात् 'द्रव्य' मुख्य है उसे 'नाम' कहते हैं। दूसरे शब्दों में– जहाँ क्रिया प्रधान हो और कारकादि गौण हो, वह 'आख्यात' है; और जहाँ सत्त्व – अर्थात् लिंग, संख्या, वचन आदि जिसका अनुगमन करे ऐसा सत्त्व अर्थात् द्रव्य प्रधान हो और क्रिया गौण हो, वह 'नाम' कहलाता है। जहाँ दोनों, अर्थात् नाम और 'आख्यात' होते हैं, (*देवदत्तः पचति*) वहाँ भाव अर्थात् क्रिया ही प्रधान होती है। जहाँ तक वाक्य का प्रश्न है, वहाँ क्रिया ही प्रधान होती है। वाक्य में वस्तुतः क्रिया ही अभिलषित (चिकीर्षित) होती है। 'नाम' उस क्रिया का ही अंगीभूतरूप होता है; क्योंकि वह क्रिया के सम्पादन का साधन है। जो नाम द्वारा किया जाता है वह क्रिया ही होती है। स्वभावतः क्रिया ही मुख्य होती है। किन्तु, क्रिया अपने क्रियात्व से नहीं, वरन् कारित्व से प्रतिफलित होती है। ऐसी स्थिति में इस अर्थरूप सृष्टि में सबकुछ क्रिया–कारित्व की समन्विति ही दिखती है। आज वैश्विक स्तर पर 'सत्' को ही सत्य के रूप में महत्त्वपूर्ण माना जा रहा है, फलतः विज्ञान और दर्शन एक दूसरे को अपना विरोधी समझ रहे हैं।

अब हम जरा भाव–अभाव या संत्–असत् की उपर्युक्त दो अवधारणाओं पर सोचना चाहेंगे। हमने देखा कि आर्ष अवधारणा में 'भाव' तथा 'असत्' क्रियारूप से और सत् तथा अभाव कारित्वरूप में देखा गया

है। उपर्युक्त इन दोनों जोड़ों (pairs) को द्वन्द्वात्मक रूप से भी देखा गया है; फलतः आर्ष दर्शन में द्वन्द्व को वीर्यम् रूप से अपनाया गया हैं। *द्वन्द्वं वै वीयर्मम्।* इस तरह वहाँ भाव–अभाव अथवा सत्–असत्, विद्या–अविद्या, ज्ञान–कर्म आदि द्वन्द्वात्मक जोड़ों को एक–दूसरे का पूरक ही माना गया है।

ऋषि की विचारणा में तर्क है, पर संशय नहीं। वे प्रत्यक्ष से अनुमान करते हैं, और प्रत्यक्ष पर ही उसे घटित कर सम्पुष्ट करते हैं। वे प्रमा और ऋत के उपासक हैं। किन्तु बाद के तार्किक या विचारकों में यह परिपाटी बदली दिखती है। विचारक और उनके तर्क दोनों ही संशय में जीने लगते हैं, फलतः उनकी दृष्टि में प्रत्ययों के उपर्युक्त जोड़े अविरोधी नहीं रहकर, विरोधी हो जाते हैं। छान्दोग्य उपनिषद् जहाँ 'असत्' से असत्य का अर्थ लेती है, वहाँ तैत्तिरीय उपनिषद् असत् से अव्यक्त का अर्थ लेती है। 'अव्यक्त' असत्य नहीं होता। छान्दोग्य उपनिषद् में 'असत्' का अर्थ 'असत्य' के रूप में लिया जाना एक प्रश्न उठाता दिखता है – क्या ऐसा किये बिना अद्वैतवादी दर्शन को झटका लग सकता था? परन्तु मुझे ऐसा नहीं लगता। अद्वैत का सिद्धान्त 'शक्ति' की अवधारणा पर आधारित है। इस अवधारणा में 'शक्ति' को नित्य और सर्वत्र व्याप्त माना गया है। तब फिर कौन–सा कारण होगा? सम्भवतः यह उस समय की स्थिति की माँग रही होगी। सम्भवतः तब इतिहास की पुनरावृत्ति हो रही थी। एक बार फिर सामाजिक और राजकीय व्यवस्था असफल हो रही थी। जन–मानस फिर दार्शनिक वादों (isms) के भूल–भूलैये में फँस रहा था। बौद्ध दर्शन की 'क्रियाकारित्व–अर्थ' या 'कार्य–कारण' सन्दर्भित वैज्ञानिक अवधारणायें उसकी समझ से परे की वस्तु सिद्ध हो रही थी। ऐसे समय में जब कि जन–मानस के लिये 'सत्–असत्' और 'क्रियाकारित्व अर्थ' का दार्शनिक अर्थ अर्थहीन हो रहा था, सम्पूर्ण व्यवस्था चरमरा रही थी, जनमानस को उसके परम्परागत लोकोत्तरीय ईश्वरीय शक्ति के प्रति अन्धभक्ति की ओर ही लौटा कर ले जाना सम्भवतः समुचित प्रतीत हो रहा था। महाभारत की उक्ति *"न राजा न वै राज्य"* की स्थिति की समाप्ति के बाद ही स्थापित राजकीय व्यवस्था का तब सम्भवतः यहाँ द्वितीय संस्करण प्रकाशित होने जा रहा था। धर्मसंघों में लोकतन्त्रात्मक व्यवस्था की घटती साख 'राजा' अर्थात् सांगठनिक प्रशासक को महत्त्व देने जा रही

थी। ऐसे समय में पुरातन व्यवस्था की अवधारणा उजागर हो रही थीं। यथा राजा लोकोत्तरीय ईश्वर का प्रतिनिधि है; वह दण्डाधिकारी है; उसकी छत्रछाया से अलग नहीं रहा जा सकता – समुचित मानी जा रही थीं। वैसे जनमानस की वह स्थिति आज भी वैसी ही बनी हुई है और आज भी वह विज्ञान के लिये अपनी राह निकालने का अवसर नहीं दे रही। विज्ञानप्रदत्त सुविधाओं को भोगता जनसामान्य अपने परम्परागत लोकोतर ईश्वर को छोड़ने को आज भी तैयार नहीं, तब की बात तो और भी कठिन रही थी।

फलतः लोकेतर ईश्वरवादी विचारक के लिए यह मार्ग उनकी विचारधारा की सम्पुष्टि का आधार सिद्ध हुआ। अज्ञानता ने उन्हें प्रश्रय दिया। आत्मविश्लेषण ने अपनी आँखें मूँद लीं और संश्लिष्ट लोकेतर ऐश्वर्य के प्रति जनसामान्य में अन्धविश्वास और अन्धभक्ति के राज्य को फैलने का अवसर दिया। अब उन्हें क्रिया की जरूरत नहीं रह गई थी। 'मोक्ष' मृत्यु का स्वेच्छापूर्वक वरण और संन्यास उसका साधन हो गया था। साक्ष्यस्वरूप महाभारतकालीन पाण्डवों की माता, कुन्ती, का यह कहना – *नाहं राज्यफलं पुत्राः कामये पुत्रनिर्जितम्। पतिलोकानहं पुण्यान् कामये तपसा विभो।। श्वश्रूश्वशुरयोः कृत्वा शुश्रूषां वनवासिनोः। तपसा शोषयिष्यामि युधिष्ठिर कलेवरम्।।* अर्थात्, 'पुत्रो! मैं पुत्र के जीते हुए राज्य का फल भोगना नहीं चाहती। प्रभो!! मैं तपस्या द्वारा पुण्यमय पतिलोक में जाने की कामना रखती हूँ। युधिष्ठिर! अब मैं अपने इन वनवासी सास–ससुर की सेवा करके तप के द्वारा इस शरीर को सुखा डालूंगी।" (महा. आश्रमवास प0; अ0 17.19–20)

तब महाभारतकालीन विद्वान् विदुर भी उस तपस्या और संन्यास–विचार से अलग नहीं। महाभारत की उक्ति है – *"कुशली विदुरः पुत्र तपो घोरं समाश्रितः।। वायुभक्षो निराहारः कृशो धमनिसन्ततः। कदाचिद् दृश्यते विप्रैः शून्येऽस्मिन् कानने क्वचित्"*।। अर्थात्, बेटा! विदुरजी कुशलपूर्वक हैं। वे बड़ी कठोर तपस्या में लगे हैं। वे निरन्तर उपवास करते और वायु पीकर रहते हैं, इसलिए अत्यन्त दुर्बल हो गये हैं। उनके सारे शरीर में व्याप्त हुई नस–नाड़ियाँ स्पष्ट दिखायी देती हैं। इस सूने वन में ब्राह्मणों को कभी–कभी कहीं उनके दर्शन हो जाया करते हैं। (वही, अ0 26 श्लो0 16 उत्त0 और 17)

फिर, आगे एक निर्णय है – "विदुर संन्यास धर्म का पालन करते थे। यहाँ उनका दाह न करना ही तुम्हारे लिए सनातन धर्म है।" (वही; श्लो० 32)

स्पष्ट है आचार्य शङ्कर इसी सनातन धर्म के रक्षक के रूप में अवतरित हुए हैं। निश्चय ही छान्दोग्य उपनिषद् ने उन्हें वह राह दिखाई है और उन्होंने ज्ञान की चरम इसी वैराग्य में देखी है। उनका यह वैराग्य अन्य कुछ नहीं एक अद्वैत के प्रति व्यक्ति का पूर्ण समर्पण है। महाभारत की इस उक्ति को देखें – *"आदर्शनादापतितः पुनश्चादर्शनं गतः। नाहं तं वेद्मि नासौ मां न च मेऽस्ति विरागता"*।। अर्थात् वह मुक्त पुरुष अव्यक्त से ही प्रकट हुआ था और पुनः अव्यक्त में लीन हो गया। न मैं उसे जानता हूँ, (क्योंकि वह इन्द्रियों का विषय नहीं) और न वह मुझे (क्योंकि उसके लिए मुझे जानने का कोई कारण नहीं रहा)। मुझमें वैराग्य नहीं (इसलिए मैं बन्धनमुक्त नहीं हुआ)। स्पष्ट है यहाँ वैराग्य को ही मोक्ष का मुख्य साधन माना गया है।

सनातन धर्म की व्यावहारिकता के सन्दर्भ में महाभारत की उक्ति है – *अद्रोहः सर्वभूतेषु कर्मणा मनसा गिरा। अनुग्रहश्च दानं च सतां धर्मः सनातनः।।* अर्थात् मन, वाणी और क्रिया के द्वारा किसी भी प्राणी से द्रोह न करना, सब पर दयाभाव बनाये रखना और दान देना यह साधु पुरुषों का सनातन धर्म है। (महा०, व०पृ०; 297.35)

स्पष्ट है कि कर्म को गौण किये बिना वैराग्य सम्भव नहीं; क्योंकि अकर्मण्यता में फलप्राप्ति की लालसा का प्रश्न नहीं उठता। निष्काम कर्म का अनुसरण, जहाँ सार्वभाव से प्रेरित होता है वहाँ स्वयं के प्रति वैराग्य का भी कारण बनता है। फिर, कर्म की जड़ है क्रिया। ऐसी स्थिति में क्रिया पर ही प्रहार करना कर्म के महत्त्व को गौण करने का साधन है। यही हुआ भी है। धर्मभीरु सामान्यजन के समक्ष सत् (अधूरा सत्य) को सत या सत्ता (पूर्ण सत्य) के रूप में प्रस्तुत करते हुए उसे ही अद्वितीय सत्यरूप में परम सत्ता घोषित किया गया। *कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्।*

यहाँ 'सत्त्वेव' पद का व्यवहार करते हुए सत् का ही अर्थ लिया गया है। सत्त्वेव अर्थात् 'सत्व + एव'। इस तरह 'सत्त्व' पद देकर विचारक ने सत् को ही सत्त्व बनाने का प्रयास किया है। वस्तुतः 'सत्त्व' की निष्पत्ति

'सतो भावः' के अर्थ से 'सत् + त्व' के रूप में हुई है। स्पष्ट है कि 'सत्त्व' में मात्र सत् नहीं है। सत् स्वयं पूर्ण नहीं, उसे अपनी कार्यकारिता के लिए क्रिया की अपेक्षा होनी अनिवार्य है। 'सत्त्व' शब्द से आयुर्वेद ने 'मन' का अर्थ लिया है। स्पष्ट है कि सत्त्व तत्त्वार्थक है। निरुक्त ने *'सत्त्वप्रधानि नामानि'* कहकर नाम को द्रव्यप्रधान कहा है। 'सत्त्व' द्रव्य प्रधान तो है किन्तु वह मात्र द्रव्य ही नहीं क्रियाशक्तियुक्त भी है।

वैसे 'द्रव्य' शब्द स्वयं भी 'द्रु + यत्' रूप में निष्पन्न हुआ है। इस तरह हम 'सत्' को 'सत्त्व' के ऐसे द्रव्यात्मक अंश के रूप में देख सकते हैं, जिसे अपनी कार्यशीलता के लिये क्रियाशक्ति की अपेक्षा रहती है। इस तरह 'सत्' यत् के बिना कार्यकारी द्रव्यात्मक स्थिति में भी नहीं हो सकता, मात्र द्रव्यत्व का ही निरूपक हो कर रह सकता है, शववत्। कहा भी है – *"शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किञ्चन।"*

'सत्' को वस्तुतः, सत्त्व, सत्ता, सत्य के रूप में तब तक नहीं समझा जा सकता जबतक कि वह क्रियात्व (क्रिया शक्ति) से समन्वित नहीं हो लेता। महाभारत का बालमुकुन्द और अथर्ववेद का उच्छिष्ट देवता सत्त्व, सत्ता, सत्य का निरूपक है; क्योंकि वह शक्तिमान् है, पूर्ण है। वृद्धिशीलरूप में वह ब्रह्म है।

यहाँ हमें पूर्ण की परिभाषा मिलती है – वह जो क्रिया और कारित्व की समन्विति है, पूर्ण है; और वह पूर्ण ही शिवः शक्तिमान्‌रूप में सृष्टि को अपने विमर्श या विस्तार से विकसित कर सकता है। इस शक्तिमान् को ही पूर्ण पुरुष कहा गया है। श्वेताश्वतर उपन्षिद् (3.9) की उक्ति है – *"यस्मात् परं नापरमस्ति किंचिद् यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित्। वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकस्तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्"*।। अर्थात् जिससे श्रेष्ठ दूसरा कुछ भी नहीं है, जिससे बढ़कर कोई भी न तो अधिक सूक्ष्म और न महान् ही है, जो एक ही वृक्ष की भाँति निश्चल भाव से प्रकाशमान् अकाश में स्थित है। उस परम पुरुष से यह सम्पूर्ण जगत् परिपूर्ण है।"

ऋग्वेद उस पूर्ण परुष को व्यक्ति के अन्दर ही देखता है, जिसे वह अर्थात् व्यक्ति अपनी अज्ञानता और विद्या के मिथ्याभिमान में नहीं देख पाता। मन्त्रोक्ति है – *"न तं विदाथ य इमा जजानान्यद्युष्माकमन्तरं बभूव।*

नीहारेण प्रावृता जल्प्याचऽसुतृप उक्थशासश्चरन्ति'।। (ऋ0 10.82.7) भावार्थ है – हे मनुष्य तुम उसे नहीं जानते, जिसने इन सृष्टियों की रचना की और जो तत्त्वतः तुम्हारे ही भीतर है। तुम्हारे मोहरूपी धुंध से ढका वह तुम्हारे कुतर्क (जल्प्या), भोग विलास, और विद्याभिमान के सामने अनावरित भी नहीं हो सकता। वह ज्ञान से प्राप्य अर्थात् जानने योग्य है।

वह जो हमारे भीतर है, वह ज्ञान–प्रकाश है, जो इन्द्रिय से लेकर ब्रह्म तक के रूप में हमारी अज्ञानता को दूर करने में सक्षम है। आवश्यकता है मात्र हमें ऋषि–दृष्टि से युक्त होने की। ऋषि–दृष्टि ही 'क्रिया–शक्ति' का द्रष्टा है। ज्ञान क्रिया–शक्ति से भिन्न नहीं। तत्त्वतः तत्त्व क्रियारूप ही है। हम उस ज्ञान–ज्योति से युक्त हो उस परतम शक्ति को देख सकने में सक्षम हैं। परतम ज्ञान ही परतम तत्त्व को देखता है, जानता है; क्योंकि दोनों ही शक्तिरूप हैं। शक्ति ही शक्ति का द्रष्टा ज्ञाता होता है।

इस तरह हम जब सृष्टि को, रचना की प्रक्रिया के क्रम से, देखते हैं तो हमें आर्ष दर्शन के सूक्ष्मतम आलोचन–विधा को देखकर विस्मित रह जाना पड़ता है। सृष्टि अपने हर स्तर पर कार्यरूप है, और हर कार्य अपने–आपमें क्रिया और कारित्व की समन्विति है। उदाहरणतः हम 'शक्तिमान्' पद को लेते हैं। 'शक्तिमान्' शक्ति (क्रिया) और 'शक्त' (कारित्व) की समन्विति है। स्वयं 'शक्ति' और 'शक्त' भी क्रमशः शक् + क्तिन् तथा शक् + क्त रूप में निष्पन्न होते हैं। 'शक्' का पर्याय है – 'भोग्य होना', समर्थ होना या 'समर्थ होने की इच्छा करना'। सामर्थ्य क्रिया–कारित्व की समन्विति में ही प्रतिफलित होती है।

इस तरह शक्ति या शक्त में अथवा क्रिया या कारित्व में परस्पर एक–दूसरे के लिए प्रकृत्येन मिलने की आकांक्षा रहती है। यहाँ यह भी स्पष्ट होता है 'क्रिया' या 'शक्ति' जहाँ स्त्रीरूप होती है वहाँ 'कारित्व' पुरुषरूप होता है। भौतिक शास्त्र ने इसे ही ऋण (negative) और धन (positive) आवेशों के रूप में अथवा Anion (Electronegative) और Cation (Positively charged) के रूप में देखा है।

हमने अब तक देखा है कि इन विचारकों द्वारा शक्तिमान् और शक्ति को अभेदित माना जाकर या फिर, साक्षात्–क्रियाजनकत्वं कारकत्वम्'

की उक्ति के आधार पर 'कारित्व' को ही कारक और स्वयं कारक को ही क्रियाप्रधान रूप दिया जाकर सत् को सत्ता या सत्त्व रूप में ग्रहण कर लिया गया है। यह अपने–आपमें त्रुटिपूर्ण और अवैज्ञानिक सिद्ध होता है। इसका परिणाम यह होता है कि इन विचारकों को विज्ञान और दर्शन से हटकर सीधे लोक–व्यवहार में उतर कर सत् को सत्य या सत्त्व; तथा 'असत्' को मिथ्या अथवा अनास्तित्विक रूप में व्याख्यायित करना पड़ता है। 'असत् से भला सत् कैसे उत्पन्न हो सकता है?' – छान्दोग्य उपनिषद् का यह कथन अपने–आपमें इसका साक्ष्य है।

इस तरह की अवैज्ञानिकता को अपनाने के कारण ही इन विचारकों के पास सत्‌रूप ब्रह्म या परब्रह्म की व्याख्या नकारात्मक रीति से करने के अतिरिक्त कोई दूसरा उपाय नहीं रहता। 'नेति नेति', जिसे इन विचारकों ने नकारात्मक रीति कहा है, वस्तुतः वैसा है नहीं। 'नेति' अर्थात् 'न + इति'। 'न + इति' अपनी व्याख्या में सकरात्मकता का निरूपक है; वह अनन्तता अर्थात् 'जिसका अन्त नहीं' का द्योतक है। 'इतना ही नहीं' अथवा 'यह ही नहीं' वस्तुतः हर एक को अन्तर्भावित (inclusive) मानता है।

'नेति नेति' को नकारात्मक रूप में लेते हुए इन विचारकों ने सृष्टि की हर वस्तु को 'यह भी नहीं, यह भी नहीं' कहकर अलग करते हुए परब्रह्म या ब्रह्म को लोकेतर बना दिया है, जब कि भौतिकता (लौकिकता) को प्रश्रय देते ऋषि 'नेति नेति' को 'यह ही नहीं, यह ही नहीं, अथवा 'इतना ही नहीं', 'इतना ही नहीं', या 'ऐसा ही नहीं' ऐसा ही नहीं या यहाँ ही अन्त नहीं; यहाँ ही अन्त नहीं, कहकर उसे अनन्त के रूप में देखते हैं। उस अनन्त में ही सम्पूर्ण सृष्टि और सम्पूर्ण सृष्टि का कारण भी निहित है; वह सृष्टि से परे नहीं; क्योंकि उसकी तरह ही उसकी सृष्टि भी अनन्त–असीम है। वह शक्त्यात्मक है; और शक्ति से परे कुछ भी नहीं। शक्ति की शक्तिगत अभिव्यक्ति (व्याहृति) की चर्चा हमें तैत्तिरीय उपनिषद (1.5) में देखने को मिलती है। उक्ति है – *"ता वा एताश्चतस्रश्चतुर्धा। चतस्रश्चतस्रो व्याहृतयः। ता यो वेद। स वेद ब्रह्म। सर्वेऽस्मै देवा बलिमावहन्ति।'* अर्थात् वे ही ये चारो व्याहृतियाँ चार प्रकार की है। एक–एक के चार–चार भेद होने से कुल सोलह व्याहृतियाँ हैं। उनको जो तत्त्व से जानता है, वह ब्रह्म को जानता है। इस ब्रह्मवेत्ता के

लिये समस्त देवता भेंट समर्पण करते हैं। वह तो अपने–आपमें अदः, इदम्, और अहम् है। क्या इससे भी परे कुछ बच जाता है। कदाचित कुछ भी नहीं।

सत्–असत् से लेकर नेति नेति की उपर्युक्त छान्दोग्य औपनिषदिक व्याख्या और आचार्य शंङ्कर द्वारा उसकी सम्पुष्टि का प्रभाव दर्शन के पाश्चात्य संस्करण पर भी पड़ा है। हेगेल ने अपनी द्वन्द्वात्मक व्याख्या में भाव को बीइंग (being), अभाव की नन–बीइंग (nonbeing) और सम्भवन को बिकमिंग (becoming) के रूप में देखा है। इस रूप में उन्होंने भाव और सत् को तथा अभाव और असत् को एक माना है। ध्यातव्य है कि हेगेल कार्य–कारण नियम को मान्यता नहीं देते; क्योंकि परतम प्रत्यय के कारण की खोज करने पर वे उसे अनवस्था दोष का शिकार हुआ पाते हैं; उसे उससे मुक्त नहीं देखते। वे मानते हैं कि दार्शनिक विधि को आत्मव्याख्येय तथा सर्वथा युक्तिपूर्ण होना चाहिए। फिर, वे यह भी मानते हैं कि 'भाव में ही अभाव' भी सन्निहित है। 'अभाव' भाव का प्रतिपक्षी और विरोधी है। उनके द्वारा इस भाव से अभाव तथा अभाव से भाव की ओर संचरण को सम्भवन (becoming) की संज्ञा दी गई है। यह सम्भवन न तो किसी वस्तु का और न ही किसी घटनाविशेष की गति का बोध कराता है। उनके अनुसार तो यह वह गति है, जो सभी घटनाओं अथवा विचार प्रक्रिया में पायी जाती है। सम्भवन में भाव और अभाव दोनों ही व्यक्तरूप में निहित पाये जाते हैं। हेगेल इन्हें अपने द्वन्द्वात्मक दर्शन का प्रथम त्रय मानते हैं।

कार्य–कारण नियम (Law of causation) को न मानने के कारण हेगेल को अपने विचारण में प्रत्यय का सहारा लेना पड़ा है। सृष्टि की व्याख्या में वे सम्पूर्ण विश्व को प्रत्ययों की सोपानक्रमिक–व्यवस्था के रूप में देखते हैं। उनके अनुसार किसी भी एक प्रत्यय से अन्य सभी प्रत्यय निगमित हो सकते हैं। वे भाव (Being) को जाति (genus) की श्रेणी में रखते हैं और उसे पक्ष (Thesis) के रूप में देखते हैं। 'अभाव' (Nonbeing) को वे अवच्छेदक (differentia) की श्रेणी में रखते हैं और उसे प्रतिपक्ष (Antithesis) के रूप में देखते हैं। इसी तरह सम्भवन (Becoming) को उपजाति (Specis) की श्रेणी में रखते हैं और इसे संपक्ष (Synthesis) के रूप में देखते हैं। छान्दोग्य उपनिषद् के सत्–यत्

या भाव–अभाव उनका सत्–यत् या भाव–अभाव इस अर्थ में भिन्न है कि पहले ने असत् को जहाँ असत्य समझकर, सत् से बिल्कुल अलग कर दिया है वहाँ दूसरे ने असत् या अभाव को सत् या भाव का प्रतिपक्ष कहा है। किन्तु दोनों में साम्य यह है कि दोनों को ही अपने सत् की व्याख्या के लिए निषेधात्मक मार्ग अपनाना पड़ा है। अर्थात्, "इसके विषय में केवल इतना ही कहा जा सकता है कि भाव न तो यह है और न वह और न कोई कुछ वास्तविक घटना है। नेति–नेति (यह भी नहीं यह भी नहीं) के रूप में भाव (Being) या सत् की व्याख्या उनकी विवशता हो जाती है। स्पष्ट है कि वे अपने–अपने भाव या सत् को लोकोतर मान चुके होते हैं। उनका यह परम या सर्वोच्च और सर्वव्यापक सामान्य, अन्य एवं सामान्यों में पूर्वनिहित रहता है। अन्य सामान्य केवल उपयुक्त अवच्छेदक (differentia) गुण अथवा विशेषीकरण के ही आधार पर, इससे ही उत्पन्न होते हैं। उनका 'भाव' या 'सत्' सब का कारण है, किन्तु उसका कोई कारण नहीं। इसे वे अद्वितीय असत् भी कहते हैं; क्योंकि वहाँ अन्य सब प्रत्ययों का अभाव होता है। किन्तु वे यह भी मानते हैं कि सब प्रत्यय का भाव अव्यक्त रूप से उसमें सन्निहित है।

हेगेल अपनी व्याख्या में पक्ष और प्रतिपक्ष की संयुति से सम्भवन को निष्पन्न देखते हैं। हेगेल के दर्शन पर फिर कभी।

वस्तुतः हेगेल और छान्दोग्य उपनिषद् दोनों ने ही अपने–अपने सत् को लोकेतरीय मानकर उसे अपने–अपने विचार का विषय बनाया है, फलतः वह सीधे–सीधे इस सृष्टि या ब्रह्माण्ड से सम्बद्ध नहीं हो पाता और न ही ब्रह्माण्डीय व्याख्या को वैज्ञानिक क्रमिकता दे पाता है। शक्ति और द्रव्य की एकात्मीय अवधारणा से अनभिज्ञ हेगेल इसे शक्तिरूप मान ही नहीं पाते, और छान्दोग्य उपनिषद् के ऋषि उसे देखकर भी अनदेखी कर जाते हैं; क्योंकि लौकिक नियन्त्रिति में सर्वोच्च सत्ता को नियमविध स्वचालन एवं वैकासिकी प्रक्रिया से हटा कर उसे एक लोकेतर नियन्त्रक और दण्डाधिकारी के रूप से प्रस्तुत करना उन्हें अनिवार्य लगता है। शक्ति की सार्वभौमता से अपरिचित हेगेल 'पक्ष' (Thesis) और प्रतिपक्ष के बीच शक्त्यात्म सम्बन्ध न देखकर उन्हें संश्लेषण (Synthesis) की ओर ले जाते हैं, समन्वय या संघटन (Integration पूर्ण करना) की ओर नहीं ले जाते। ध्यातव्य है कि Sythesis को सम्पक्ष के रूप में लिया गया है।

महाभारत ने *'न राजा न वै राज्यं'* कहकर तब की सामाजिक स्थिति की चर्चा की है जिसका भावार्थ है – तब न कोई राजा था, और न कोई राज्य। सब धर्म अर्थात् ज्ञानमय कर्म के अनुसार चलते थे। फिर, यह व्यवस्था लोभ के कारण नष्ट हुई और ब्रह्मा ने त्रिवर्ग की नैतिक व्याख्याओं के साथ जिस शास्त्र को रचा, वहाँ राजसत्ता को प्रमुखता दी गयी। वहाँ राजा ईश्वर का प्रतिनिधि था।

स्पष्ट है कि 'सत्' के रूप में आये 'शक्त' को शक्तिमान् का शक्तांश (शक्त + अंश) न मान कर पूर्ण शक्तिमान् मान लेना, और वह भी मात्र इस तर्क के आधार पर कि 'शक्तिमान्' और 'शक्ति' अपनी अभिन्नता के कारण अभेदित हैं, शक्तिमान् को पुनः अनवस्था दोष के घेरे में डाल देना सिद्ध होता है। ध्यातव्य है कि हेगेल ने इस अनवस्था दोष के कारण ही कार्य–कारण नियम को न अपनाकर 'प्रत्यय' सिद्धान्त को अपनाया होता है। शक्तिमान् मात्र 'शक्ति' नहीं हो सकता; क्योंकि शक्तिमान् तो वह है, जो 'शक्ति' से युक्त होकर ही शक्तिमान् के रूप में अस्तित्वमान् हो पाता है। यह कार्य का प्रथम रूप और कार्यविस्तार का प्रथम कारण या कारक है। आर्ष दर्शन में सृष्टि की सारी व्याख्यायें चाहे वे वेद की हों अथवा उपनिषदों की अथवा पुराणों की, प्रत्यक्षतः अपने–अपने प्रतीकों में ही सही, मगर उपर्युक्तरूप में ही व्याख्यायित हैं। हेगेल 'शक्ति' के स्वरूप से अनभिज्ञ हैं; क्योंकि तब तक पाश्चात्य दार्शनिकों–वैज्ञानिकों ने द्रव्य और शक्ति को अलग–अलग पहचान दे रखी होती है और आइन्स्टाइन का 'सापेक्षता का सिद्धान्त' (Theory of Relativity) आविष्कृत होने को शेष होता है।

शिव के नर्तनरूप इस सम्पूर्ण कार्यरूप सृष्टि को आर्ष दर्शन ने नामरूप की संयुति के रूप में देखा है। फलतः पूर्णता का वह द्रष्टा शक्तिमान् को न तो अविश्लेषित छोड़ सका है, और, न ही वह उसके स्वयम्भूरूप आदिकार्यरूप 'शक्तिमान्' को अनवस्था दोष के अधीन छोड़ सका है। फिर, कार्य–कारण के नियम से हटकर वह सृष्टि–विकास को देख भी तो नहीं सकता। हेगेल की तरह वह अपनी दृष्टि में एकांगी नहीं है। वह मात्र विद्या (ज्ञान) या कर्म (अविद्या) का अथवा 'क्रिया' या 'कारित्व' का उपासक नहीं है। उसने इनकी समन्विति में सृष्टि के विकास को बड़ी ही सूक्ष्मता के साथ देखा–परखा है। उसकी यह खोजी दृष्टि अपने 'धृ

+ मन्' रूप में समस्त ज्ञानेन्द्रियों के प्रत्यक्षों को एक साथ ग्रहण करती है और उसका वही धृत मन 'मति' (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्) और ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) रूप चिन्तन–शक्ति द्वारा परमार्थ तक पहुँचता है। उसका वह 'परम' पारमार्थिक है, जो आत्मा के सार्वरूप से लेकर इन्द्रियों के स्वरूप तक के लिये कल्याणकारी है। वह मात्र वैयक्तिक कल्याण का पृष्ठपोषक नहीं, वरन् वैश्विक (Universal) कल्याण का द्रष्टा–ज्ञाता, निर्देशक है। उसकी दृष्टि में शक्तिमान् और सत्य अभिन्न हैं। सच तो यह है कि उनके लिये शक्तिमान् ही एकमात्र सत्य और सत्य ही शक्तिमान्रूप है। आर्ष दर्शन ने इसी रूप को 'ऊँ तत् सत्' कहा है। 'ऊँ' उसका वह सगुण ब्रह्म है, जो तत् और सत् की समन्विति अर्थात् सत्तारूप अस्तित्व का निरूपक है। वस्तुतः उसके लिये तत् और सत् कार्यरूप सृष्टि में कारणरूप से सर्वत्र व्याप्त है। कार्य अपने नियमविध समन्वयन–रूपान्तरण में परम के स्तर पर जाकर ही अपने कार्यविस्तारकरूप की व्याख्या प्राप्त करता है। अब प्रश्न उठता है – ऐसा क्या कारण रहा, जो छान्दोग्य उपनिषद् ने आर्ष दर्शन की अवधारणाओं से अपनी दृष्टि हटा कर जीवन्त जीवन को संन्यास के निष्क्रिय जीवन की ओर धकेल दिया? ध्यातव्य है कि जर्मन दार्शनिक हेगेल तक ने अपनी व्याख्या में इस संन्यास को नहीं अपनाया है। निश्चय ही हेगेल की आत्मा की आज यह चाहत होती होगी – 'काश! आइन्स्टाइन उसके ही समय में या उससे पूर्व अवतरित हुआ होता, तो उसका 'सत्' प्रत्ययरूप में भी आर्ष दर्शन के कारित्वरूप कारण से अलग सिद्ध नहीं होता, और, उसकी सारी व्याख्या त्रुटिहीन होती।

यहाँ हेगेल के संपक्षरूप (becoming) के सन्दर्भ से हमें निरुक्त की यह उक्ति याद आती है – '*भावप्रधानमाख्यातम् सत्त्वप्रधानानि नामानि। तद्यत्र उभे भाव प्रधाने भवतः*'। भाव यह है क्रिया जब तक पूर्ण नहीं होती वह संभवन (becoming) की स्थिति में होती है। क्रिया की सिद्धि कार्यरूप में होती है। इस तरह वहाँ हेगेल का भाव या सत् अस्तित्व (being) वस्तुतः कारित्व का निरूपक है; और असत् या अभाव अनस्तित्व (Non-being) न होकर 'क्रिया' है; दोनों का समन्वय (coordination) या सम्पक्ष (Synthesis) या सम्भवन (becoming) न होकर 'अर्थ' अर्थात् सत्ता (being) है। इस तरह अपने सिद्धान्त में जहाँ हेगेल आर्ष दर्शन से उलट हैं, वहाँ, हर अन्तर के होते हुए भी, भाव–अभाव के समन्वयन से वे अपनी व्याख्या में

सही निष्कर्ष पर पहुँचने में सफल होते हैं। मार्क्स और एंगेल्स ने हेगेल की अवधारणा की त्रुटियों को दूर कर उसके आधार पर ही प्रकृति और भौतिकवाद को वैज्ञानिक व्याख्या प्रदान की है।

आर्ष दर्शन संशय में नहीं जीता; क्योंकि वह जीवन को महत्त्व देता है। उसकी दृष्टि में जीवन का विकास सृष्टि के विकास के साथ ही सम्भव है। वह विनष्टि को नहीं,रूपान्तरण को जानता है। व्यक्तित्व शक्ति का प्रतीक है, जो कभी विनष्ट नहीं होता। ऋषि विकास का द्रष्टा है– 'इन्द्रं वर्धन्तो अप्तुरः कृण्वन्तो विश्वमार्यं'। (ऋ0 9.63.5 अंश)। ऋषि पूर्ण का द्रष्टाव्याख्याता है।

पूर्ण ही त्रुटिहीन होता है। पूर्ण की व्याख्या पूर्ण से ही पूर्णतः हो सकती है, आधे–अधूरे से नहीं। अपूर्ण को पूर्ण समझकर 'अधूरे पूर्ण' को ही पूर्णता की कसौटी बनाने पर सब अपूर्ण पूर्ण से दिखने लगते हैं। फिर, उस अपूर्ण को कृत्रिम रूप से पूर्ण बनाना पड़ता है। यही कारण है कि असत् की शक्ति को भूलनेवाले आचार्य शङ्कर जैसे विचारक को सत् में अलग से शक्ति को आरोपित करना पड़ता है और हेगेल जैसे विचारक को भी असत् को प्रतिपक्षरूप से सत् के सामने खड़ा करना पड़ता है। 'शक्ति' की शक्ति को, अथवा शक्तिमान् की शक्ति को नहीं पहचानना या नहीं पहचान पाने की कमी का परिणाम जहाँ व्याख्या को भुगतना पड़ा है, वहाँ उसका दण्ड समाज को भी भुगतना पड़ा है। यही कारण है कि मानवेन्द्र नाथ राय भी शायद विचलित होकर ही सही, आचार्य शङ्कर के प्रति अपने को इस प्रकार कहने से नहीं रोक पाये हैं – "......He was one of the greatest theologians of all time. But socially, he was a calamity. He was the ideologist of the counter-revolution which was the blackest chapter of misfortune of Indian history."

वैसे तैत्तिरीयोपनिषद् (2.7) की उक्ति *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत'* की निश्चिति को छोड़कर छान्दोग्य उपनिषद् (6.2.2) के इस संशय *"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति"*। किन्तु हे सोम्य! ऐसा कैसे हो सकता है? भला असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? को प्रश्रय देते आचार्य शङ्कर अन्ततः 'शक्ति' को पहचानते ही कहते हैं – *"सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाहं न मामकीनस्त्वम्। सामुद्रो हि तरंगः क्वचन समुद्रो न तारंगः"*। साकार मेरा

पिता और निराकार मेरी माँ है; काली ही ब्रह्म हैं, इस तत्त्व को जानकर मैंने धर्माधर्म सब छोड़ दिया है" – (स्वामी अपूर्वानन्द लिखित 'आचार्य शङ्कर'; पृ0 42–43)।

यहाँ मैं सन्दर्भित पुस्तक से ही आह्वत दो आख्यान (पृ0 43–44 एवं 56–47) संक्षेपतः प्रस्तुत करने से अपने को नहीं रोक पा रही।

एक स्त्री पति के शव को लेकर मणिकर्णिका के संकीर्ण पथ को जैसे रोककर बैठी है। आचार्य अपने शिष्यों के साथ स्नान करने हेतु आगे नहीं बढ़ पाते। वे वहीं अटके हुए हैं। वे सोचते हैं – स्त्री हटे तो वे घाट पर जायँ। कई बार आचार्य द्वारा अनुरोध किये जाने के बाद स्त्री कहती है – "महात्मन्, आप शव को ही हटने के लिये क्यों नहीं कहते?" आचार्य करुणा से भर उठते हैं, बोलते हैं – माँ, शोक में आप अप्रकृतिस्थ क्यों हो रही हैं? शव क्या कहीं हट सकता है? उसमें हट जाने की शक्ति ही कहाँ होती?" स्त्री शङ्कर को देखते हुए कहती है – क्यों, यतिवर ! आप के मत में तो शक्तिनिरपेक्ष ब्रह्म की जगत् का कर्त्ता है। फिर शक्ति के बिना शव क्यों नहीं हट सकता?" कहते हैं कि उसके बाद शङ्कर के चिन्तन और व्यवहार में एक युगान्तर–सा आ गया। उन्होंने अनुभव किया– निर्विशेष ब्रह्म केवल द्रष्टा मात्र है–जगत् की रचना तो आद्याशक्ति महामाया ने ही की है।

दूसरा आख्यान है – एक दिन शिष्यों के साथ शङ्कर गंगास्नान हेतु मणिकर्णिका जा रहे होते हैं। उसी समय सामने से एक चाण्डाल चार श्रृंखलाबद्ध कुत्तों को लिये बड़ी उच्छृंखलता के साथ सामने से चला आता है। कोई उपाय न देखकर वे चाण्डाल से बोलते हैं – "अरे चाण्डाल, कुत्तों के साथ तू एक ओर खड़ा हो जा। हमें निकल जाने दे।" चाण्डाल के न रूकने पर किंचित उत्तेजित शङ्कर कहते हैं – "अरे रुको। रोको अपने कुत्तों को। हमारे लिए मार्ग छोड़ दो।" चाण्डाल जैसे शङ्कर की हँसी उड़ाते हुए कहता है – "तुम किसे हट जाने को कह रहे हो? आत्मा को या देह को? आत्मा तो सर्वव्यापी, निष्क्रिय और सतत शुद्धस्वभाव है। यदि देह को एक ओर हटने को कह रहे हो तो देह तो जड़ है – वह कैसे हट सकता है? और तुम्हारी देह से अन्य देह किस अंश में भिन्न है? फिर तो, तुम *'एकमेवाद्वितीयम्'* जैसे ब्रह्मतत्त्व में

प्रतिष्ठित होने का मिथ्या अभिमान मात्र करते दिखते हो। तत्त्व–दृष्टि से क्या ब्राह्मण और चाण्डाल में कोई भेद है?... गंगाजल में प्रतिविम्बित सूर्य और सुरा में प्रतिविम्बित सूर्य में क्या कोई भेद है? क्या यही तुम्हारा ब्रह्मज्ञान है?"

कहते हैं उपर्युक्त घटनाओं के बाद ही आचार्य शङ्कर हरिद्वार चले गये। वहाँ वे धर्म के प्रति समर्पित हो गये। विभिन्न स्तरों के द्वैत, विशिष्टाद्वैत और अद्वैत साधकों के लिए समग्र 'वैदिक धर्म का पुनर्संगठन' और संस्थापन ही उनका जीवनव्रत हो चुका था। (वही, पृ0 49)

ज्ञान और व्यवहार का पारमार्थिक सामंजस्य ही अध्यात्म विज्ञान है। दूसरे शब्दों में जैविक विज्ञान सहित भौतिक अर्थात् सब वैषयिक विज्ञान का पारमार्थिक विज्ञान ही अध्यात्मविज्ञान है।

प्रजा पर आचार्य शङ्कर जैसे तार्किक, ज्ञानी, लोकप्रिय और मेधावी व्यक्ति के प्रभाव को देखते हुए उनके द्वारा अगर सत्–असत् की वैज्ञानिक अवधारणा के साथ धर्म का प्रचार–प्रसार हुआ होता तो धर्म की साम्प्रदायिकता और उसकी कट्टरता को शायद कोई बढ़ावा नहीं मिलता। तब, शायद साम्प्रदायिक वैमनस्यता पर भी अंकुश लगा होता; और अद्वैत की वैज्ञानिकता अधिक स्पष्ट होती; साथ ही उस वैश्विक धर्म और दर्शन की स्थापना बहुत पहले हो चुकी होती, जिसकी अपेक्षा आज भी है। आज सृष्टिगत समाज 'धार्मिक' या 'दार्शनिक' सम्प्रदायों में, बँटा न होता। दर्शन का अद्वैत तब शायद धर्म और समाज का भी अद्वैत सिद्ध होता। पर, ऐसा नहीं होना था; क्योंकि समय की माँग थी, धर्म में अनर्गलता की वृद्धि को रोकते हुए एक व्यवस्थित धर्म की स्थापना। वैदिक धर्म की पुनर्स्थापना उसका ही एक अंग है। अज्ञानमय वातावरण में धर्म का 'धृ+मन्' – रूप प्रचारित नहीं हो सकता।

दर्शन को संगठन का आधार बनाया जाना जहाँ सामान्य प्रजा के लिए लाभकर है, वहाँ स्वयं सांगठनिक सत्ता को निष्पक्षता और सेवीभाव के साथ कर्मनिष्ठ भी रहना पड़ता है। उत्तरदायित्व के बोझ के नीचे दबी सत्ता सामान्य प्रजा के समकक्ष रहती हुई स्वतन्त्रता और शासकीय स्वेच्छाचारिता को नहीं भोग पाती है। सत्ता का अधिकार स्वयं सत्ताधारी के लिए नहीं होकर, प्रजारंजन के लिए होता है। 'सत्' अर्थात् 'कारित्व'

में ही तत् अर्थात् क्रिया का आरोपण उसे स्वतः सत्ताधारी बना जाता है और वह क्रिया की स्वेच्छाचारिता में सत्ताच्युति के भय से मुक्त हो जाता है। फलतः, निरंकुशता उसकी सहोदरा बन जाती है।

स्पष्ट है 'सत्–असत्' आर्ष दर्शन का वह अन्वेषण है, जो उसे सृष्टि की ऋतात्मक व्याख्या विजानित भाव से दे गया है। उसके साथ की गई छेड़–छाड़ स्वयं दर्शन, धर्म, समाज सब के लिए मँहगी पड़ी है और, पड़ भी रही है। अगर ऐसी ही स्थिति रही तो आगे भी पड़ती रहेगी। आज भी चेत कर अगर चलें तो हम और हमारा समाज पारमार्थिक धरातल पर चल सकेंगे। 'मेरा मन सत्यमय रहे'। *"सत्या मनसो मे अस्तुः"*। (ऋ0 10.128.4 अंश)। 'मन्त्र' के ऋषि विहव्य को हमारा नमन। *"इदं नम ऋषिभ्यः पूर्वजेभ्यः पूर्वेभ्यः पथिकृभ्यः'* (ऋ0 10.14.15) के रूप में द्रष्टा ऋषि भी अपने पूर्वज ऋषियों के लिए ऐसे ही नमन करते हैं। हम सब भी उन पवित्र ऋषियों के लिए नतमस्तक हों, और उनके विज्ञानमय विचारों का अनुगमन करें।

यहाँ हम 'उपनिषदों की भूमिका' के लेखक डा0 राधाकृष्णन् द्वारा प्रस्तुत दो सन्दर्भों पर भी विचार करना चाहेंगे। पहला सन्दर्भ बृहदारण्यक उपनिषद् (8.3.5) से है – 'सत्यम्' पद तीन अक्षरों, 'स', 'ति', 'यम्' से बना है, जिनमें से पहला और अन्तिम सत्य है और दूसरा असत्य है, 'मध्यतो अनृतम्'।" (जगत् की स्थिति : माया और विद्या; पृ0 83)

दूसरी उक्ति है – "ईश्वर में हमें दो तत्त्व मिलते हैं, शिव और शक्ति। दूसरे तत्त्व के द्वारा सर्वोच्च, जो अपरिमित और अपरिमेय है, परिमित और निर्धारित बन जाता है। अपरिवर्तनीय सत् अनन्त उर्वरता बन जाता है। विशुद्ध सत्, जो ब्रह्माण्ड के अस्तित्व का स्वतंत्र आधार और अवलम्ब है, हमें अनुभव होने वाला पूर्ण नहीं है। निरपेक्ष और विश्व–आत्मा के बीच सृजनात्मक चेतना है। वह 'प्रज्ञानघन' या 'सत्य–चेतना' है। यदि 'सत्' आदिसत्ता को उसकी अभिन्न एकता में सूचित करता है, तो 'सत्य' अपनी भिन्नताओं में व्याप्त वही सत्ता है। यदि निरपेक्ष ऐसी विशुद्ध एकता है, जिसमें किसी भी तरह का प्रसार या भेद नहीं है, तो ईश्वर वह सृजनात्मक शक्ति है, जिसके द्वारा लोक अस्तित्व में आते हैं। निरपेक्ष अपनी आदि शांत मुद्रा से बाहर आ गया है और ज्ञान–संकल्प बन गया

है। वह सर्व–निर्णायक तत्त्व है। ईश्वर और स्रष्टा के रूप में वह कार्यरत निरपेक्ष है। निरपेक्ष जहाँ देशहीन, कालहीन क्षमता है, वहाँ ईश्वर विराट् आत्मचेतना है, जो प्रत्येक सम्भावना की धारणा और बोध रखती है।" (वही पृ0 69)

डा0 राधाकृष्णन् ने बृहदारण्यक उपनिषद् सन्दर्भ से 'सत्य' को 'स', ति, यम्' से बना माना है। इसमें 'स' और 'यम' को वे सत्य और 'ति' को 'असत्य' या 'अनृत' मानते हैं। फिर, 'ति' को क्षणिक, और 'स' तथा 'यम' को शाश्वत माना है। उपनिषद् की उक्ति है – *"तानि ह वा एतानि त्रीण्यक्षराणि सतीयमिति तद्यत्सत्तदमृतमथ यत्तितन्मर्त्यमथ यद्यं तेनोभेयच्छति"*। अर्थात् सत्य में 'सकार', 'तकार' और 'यम' तीन अक्षर हैं। उनमें सकार अमृत है, 'तकार मर्त्य है, और यम् उन दोनों का नियमन करता है।' अब हम 'स', 'ति' और 'यम्' पर विचार करते हैं।

'स' से संयुक्ति', 'सादृश्य' और 'वही' का बोध होता है। पुल्लिंग रूप में इसका अर्थ सर्प, वायु, पक्षी, शिव और विष्णु के रूप में लिया गया है। (संस्कृत–हिन्दी कोश : वामन शिवराम आप्टे)। स्पष्ट है यह अन्य परुष का द्योतक है। और हम देख चुके हैं कि अन्यपुरुष अपनी सामान्यता में अमूर्त अर्थात् क्रियापरक होता है। यह ईश्वर (परम शक्ति) का द्योतक है। इस 'स' की व्याख्या डा0 राधाकृष्णन् की दूसरी उक्ति में स्वतः मिल जाती है। कहा है – "ईश्वर में हमें दो तत्त्व मिलते हैं, 'शिव' और 'शक्ति'।" यहाँ स्पष्टतः शिव और शक्ति को दो भिन्न तत्त्व माना गया है, शिव को शक्तिमान् के रूप में नहीं देखा गया है। शिव (श्यति पापम्–शो+वन्) अपने व्युत्पत्यार्थ में कल्याणकारक का अर्थ देता है। वर्णोद्धारतन्त्र ने इसे पराशक्तिरूप और कामधेनुतन्त्र ने पंचदेवमय और पंचप्राणात्मक माना है। (हिन्दूधर्म कोश; डा0 राजबल्ली पाण्डेय)। इस तरह 'स' कारकरूप है। कारक क्रियाविहीन नहीं होता। कारक को क्रियाशील होने के लिये कारकत्व या कारित्व अर्थात् 'क्रिया' से समन्विति की अपेक्षा होती है।

जहाँ तक 'ति' और 'यम्' का प्रश्न है तो वह 'सत्यम्' के 'त्यम्' अंश का (ति + यम्) रूप है। 'ति' वस्तुतः 'तद्' या 'त' का निरूपक सर्वनाम है, जिसका अर्थ 'वह' होता है। यह 'त' अपने पुल्लिंग रूप में

'अमृत', 'पूँछ', 'गर्भाशय', 'नाव', 'योद्धा' आदि का अर्थ देता है। इसकी व्युत्पत्ति 'तक्र् + ड्' रूप में हुई है। 'तक्र' धातु का अर्थ 'हँसना' है। (मानक हिन्दी कोश)। स्पष्ट है कि 'त' क्रियावाची है। यहाँ अगर हम सत् को 'स' और 'त्' के रूप में देखें तो हमें 'स'–रूप कारकतत्त्व में 'त्' (त हलन्त) रूप से क्रियात्म का अभाव स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। 'त' में अगर हलन्त नहीं होता, और वह सत् के बदले 'सत' होता तब वह स्वयं में क्रियाशील कारक होता। 'सत्' में क्रिया का अभाव उसे कार्यशील नहीं होने देता। ऐसी ही स्थिति होती है जब शिव में शक्ति–तत्त्व अर्थात् शक्तित्व का अभाव देखा जाता है। 'शिव' वस्तुतः 'शक्तिमान्' का पर्याय है। एवं जिस तरह 'शक्त' को शक्तिमान् होने के लिए 'शक्ति' की अपेक्षा होती है, उसी तरह 'सत्' या 'स' को 'सत' या सत्य होने के लिए 'यत्' की अपेक्षा होती है। 'सत्' को सत्य की मान्यता देना या फिर कार्यकारी 'क्रियाशक्ति' से युक्त शक्तिमान् मानना त्रुटिपूर्ण सिद्ध होता है। वैसे 'पूँछ' के अर्थ में 'त' प्रतिष्ठा से सम्बद्ध है; क्योंकि उपनिषद् की उक्ति है – *"इदं पुच्छं प्रतिष्ठा"*। (तै०उ० 2.1)। मानवशरीर के पैर की तुलना पक्षी के पूँछ से की गई है। जिस तरह आदमी के पैर (पाद) को प्रतिष्ठा कहा गया है, उसी तरह पक्षी के पूँछ को प्रतिष्ठा कहा गया है। पैर को आधार माना गया है। पद–प्रतिष्ठा वस्तुतः कार्यकारी क्रिया शक्ति से ही होती है।

अब हम 'यम्' पर आते हैं। 'यम्' अपने धातुरुप में नियन्त्रण और प्रतिबद्धता का अर्थ देता है।

इस तरह भी हम अगर 'स', 'ति', 'यम्' के रूप में 'सत्यम्' को देखें, तो वह क्रिया नियन्त्रित सत्ता का बोधक होता है। दूसरे शब्दों में सत्यम् शब्द में 'स' की प्रतिष्ठाा 'त' की नियन्त्रिति से ही है। अगर 'त' न हो तो 'स' प्रतिष्ठित ही न हो। स्पष्ट है कि कारक की प्रतिष्ठा क्रिया से होती है। सच तो यह है कि कारक स्वयं में क्रिया का ही रूपान्तरण है। यही कारण है कि तैत्तिरीय उपनिषद् को यह घोषित करते देर नहीं लगती – *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति"*।

छान्दोग्य उपनिषद् के मन्त्रद्रष्टा ने 'असत्' की ओर से अपनी आँखें मूंदकर 'सत्' को ही उलझन में डाल दिया है। परिणामस्वरूप आज

अध्यात्म को पारमार्थिक विज्ञान न मानकर लोग इसे अपने जीवन के अन्तिम दिनों में ईश्वरीय चर्चा का विषय मान लेते हैं। परमकल्याणमय परम सत्य का अन्वेषी 'अध्यात्म विज्ञान' आज युवकों के लिए व्यर्थ का और अज्ञानियों के लिये भुलावा देनेवाला विषयमात्र रह गया है। ध्यातव्य है कि अध्यात्म वस्तुतः विज्ञान के पारमार्थिक परिणाम की खोज का विज्ञान है। आर्ष दर्शन में यह वह पारमार्थिक विज्ञान है, जो वास्तविक विज्ञान को नियन्त्रित करता है। आर्ष दर्शन इस रूप में ही आध्यात्मिक है, किसी अन्य रूप में नही। ऋषि वास्तविक और पारमार्थिक, दोनों विज्ञानों के विज्ञाता हैं। यही कारण है कि उनका वैज्ञानिक निष्कर्ष अपनी पारमार्थिकता में सार्वकालिक और सार्वभौमिक रूप से सर्वत्र प्रासंगिक है।

आर्ष दर्शन की दृष्टि से अगर हम देखें तो चार वर्णाश्रम (ब्रह्मचर्याश्रम, गृहस्थाश्रम, वाणप्रस्थाश्रम और संन्यासाश्रम) वस्तुतः सत्य पर आधारित ज्ञानमय कर्म और कर्म–सम्पुष्ट ज्ञान के आधार पर ही निर्धारित है। ब्रह्मचर्य जीवन की कर्मस्थली में कर्मज्ञान के साथ शास्त्रीय ज्ञान के अर्जन का काल है। गृहस्थाश्रम कर्मज्ञान के साथ शास्त्रज्ञान की उपयोगिता, वंश–विस्तार, शेष आश्रमों का आश्रय है। ध्यातव्य है कि गृहस्थाश्रम पर ही ब्रह्मचारी, वाणप्रस्थाश्रयी आदि आश्रित रहते हैं। वाणप्रस्थ में आनुभविक ज्ञान का शोधन और संन्यास में सत्य का अन्वेषण होता है। ऋषि या पिता यों ही पुत्र को एक सौ वर्ष जीवित रहने का आशीर्वाद नहीं देता – "स जीव शरदः शतम्।" (श० 14.9.4.26)

यहाँ मैं 'संन्यास' (सन्न्यास) पद की व्याख्या देखना चाहूँगी। 'संन्यास' शब्द की निर्मिति 'सम् + नि + अस् + घञ्' रूप में हुई है। यहाँ 'सम्' 'पूर्णता' का अर्थ देता है। 'नि + अस् + घञ्' रूप में 'न्यास' पद की भी व्युत्पत्ति होती है। 'न्यास' पद का अर्थ है– 'स्थापित करना', 'धरोहर' आदि। इस तरह 'संन्यास' पद का अर्थ परमार्थतः पूर्णता का धरोहर, निर्धारक या धारक होना अपेक्षित है।

फिर अगर हम 'सम्' का अर्थ निष्पक्षता से लें तो वह 'सत्य' का ही पर्यायवाची अर्थ देता दृष्टिगोचर होता है। 'सत्य' को 'सत् + यत्' के रूप में देखते हुए हम कह सकते हैं, कि 'सत्' और 'यत्' अर्थात्

कारण–तत्त्वों को जानकर व्यक्ति सर्वज्ञ हो सकता है। 'बुद्ध' को सर्वज्ञ कहा जाता था; क्योंकि वे कारण को जानकर फल या परिणाम की व्याख्या कर सकने में समर्थ थे। वे दुनिया के लिये संन्यास के समर्थक थे; किन्तु वे स्वयं के लिये स्वयं संन्यस्त थे; क्योंकि कार्य–कारण के ज्ञाता वे स्वयं सर्वज्ञ थे। हम 'संन्यास' (सन्न्यास) पद को 'सत्' और 'न्यास' की समन्विति के रूप में भी देख सकते हैं। 'सन्न्यास' पद का अर्थ स्पष्टतः सत् और यत् के सहारे पूर्ण सत्य तक पहुँचना है।

'सत्य' अपने 'सत् + यत्' रूप में 'सतसत' (सत् + असत्) रूप में पूर्णता अर्थात् ब्रह्म का निरूपक है। इस तरह संन्यास या 'सन्न्यास' अवस्था ब्रह्मज्ञान प्राप्ति का समुचित समय है। यह मृत्यु के वरण का समय नहीं, वरन् सत्य को जानकर सत्यमय हो जाने का समय है। 'ब्रह्म–मिलन' मृत्यु का निरूपक नहीं, वरन् पारमार्थिक सत्य को जानने का निरूपक है। पारमार्थिक सत्य का ज्ञान साधक को समदर्शी बना देता है। गीता की उक्ति में 'समदर्शी' वह ज्ञानी है, जिसकी दृष्टि में विद्या और विनय से युक्त ब्राह्मण, गााय, हाथी, कुत्ते और चाण्डाल सब सममावित होते हैं। गीता की उक्ति है – *"विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि। शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः"*।। (गी0; 5.18)। गीता ने अपने इस 'समदर्शी' की व्याख्या *"आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति यः"* (गी0; 6.32); अर्थात् जो साधक अपनी सादृश्यता से सम्पूर्ण मूतों को सम–माषित देखता है – के रूप में की है; और, 'सममावना' (समदर्शन) के इस 'बुधी' अर्थात् ज्ञाता को 'पण्डित' कहा है। *"यस्य सर्वे समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः। ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डितं बुधाः"*।। (गीता 4.19)। अर्थात् पण्डित वह है, जो निष्काम और 'ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्' है। गीता का "ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्' वह है, जो मनःसंयमी, निर्द्वन्द्व और निर्विकार है। गीता की स्पष्टोक्ति है – *"श्रद्धावाँल्लमते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः।'* (गी0 ; 4.39)

गीता का 'समदर्शी' सकामी नहीं, वरन् निष्कामी है। उसकी निष्कामना उसे 'सत्य' अर्थात् सते हितम् सत् + यत् का द्रष्टा बना जाती है। यहाँ *सते हितम्* में हमें स्पष्टतः 'शिव' का दर्शन (philosophy) मिलता है। 'शिव' परम कल्याणमय शक्तिमान् हैं। शक्ति–शक्त की

परमकल्याणमय समन्विति, 'शिव', वस्तुतः सत्–असत् की ही समन्विति हैं। सत् (कारित्व शक्ति) और असत् (क्रियात्व या क्रियाशक्ति) की समन्विति अर्थात् 'शिवःरूप' का विमर्शरूप यह सृष्टि निश्चय ही मृत्यु की अभीप्सा का कारक नहीं हो सकता। ध्यातव्य है कि ऋषि की अभीप्सा एक सौ वर्ष जीने की है, मृत्यु के वरण की नहीं। वह सत्य का अन्वेष्टा–द्रष्टा है। वह सृष्टि के हर कण को सत्–यत् की समन्विति के रूप में देखता है। फलतः हर कण अपने परमार्थ में उसे एक अद्वैत शक्ति का ही दर्शन कराता है। उसकी समदर्शिता अपनी पारमार्थिकता में आत्मज्ञान ही सिद्ध होती है। वह स्वयं भी सत्–असत् की समन्विति, शिवःरूप, ही है। 'कारण' की समता 'कार्य' को समरूप ही सिद्ध करती है। रूप अनेक हो सकते हैं; परन्तु उन सबका पारमार्थिकरूप एक ही निष्कर्षित होता है। सम्पूर्ण सृष्टि या ब्रह्माण्ड मात्र शक्तिरूप होने से अनन्य (अन्–अन्य) है, अन्य–अन्य नहीं। ऋग्वेद ने इसे ही एकं *सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः"* कहकर स्पष्ट किया है। बृहदारण्यक उपनिषद् की उक्ति है – *"द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं चैवामूर्तंच मर्त्यं चामृतं च स्थितं च यच्च सच्च त्यच्च।"* (2.3.1)। अर्थात् ब्रह्म के दो रूप हैं – मूर्त और अमूर्त, मर्त्य और अमृत, स्थित और यत् (चर), सत् और त्यत्।

स्पष्टीकरण है – *तत्र द्विरूपं ब्रह्म पंचभूतजनितकार्यकरणसम्बद्धं मूर्तामूर्तारूपं मर्त्यामृतस्वभावं तज्जनितवासनारूपं च सर्वज्ञं सर्वशक्ति सोपाख्यं भवति। क्रियाकारकफलात्मकं च सर्वव्यवहारास्पदम्। तदेव ब्रह्म विगतसर्वोपाधिविशेषं सम्यग्दर्शनविषयम् अजमजरममृतभयम्, वाङ्मनसयोरप्यविषयमद्वैतत्वात 'नेति नेति' इति निर्दिश्यते।*

यहाँ उपनिषद् वस्तुतः कार्य–कारण के सम्बन्ध से ब्रह्माण्डीय विकास को स्वीकार करती हुई (पंचभूतजनितकार्यकरणसम्बद्ध) मूर्त–अमूर्त, मर्त्य–अमर्त्य और चर–अचर (स्थिति–गति) के साथ कारक–क्रिया (सत्–असत्) को भी ब्रह्मरूप ही देखती है। इस तरह उसका ब्रह्म तीन रूपों में व्याख्यायित होता है– 'परब्रह्म', 'कारणब्रह्म' और 'कार्यब्रह्म'। इनके बीच जब वह समन्वय स्थापित करती है तब वह 'परब्रह्म' को निरूपाधिक और कार्यकारण ब्रह्मों को सोपाधिक सिद्ध करते हुए

सोपाधिकों को निरूपाधिक के अधीन कर देती है। यहाँ उनके बीच समन्वय का सम्बन्ध स्थापित होता दिखता है।

'अजमजरम...' को देखते हुए यहाँ हमें वेद की यह ऋचा याद आती है – '*स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रणमस्नाविरं शुद्धमपापविद्धम्। कविर्मनीषी परिभूः स्वयम्भूर्याथातथ्यतोऽर्थान् व्यदधाच्छाश्वतीभ्य समाभ्यः*'।। (यजु0वे0 40.8)। ध्यातव्य है यजुर्वेद के इस अध्याय को ईशावास्य उपनिषद् के रूप में उपनिषदों की श्रेणी में रखा गया है। फलतः इसके तथ्य आर्ष दर्शन के अधिक निकट हैं।

आर्ष दर्शन समन्वय में विश्वास करता है, फलतः उसका अद्वैत पूर्णतः शक्त्यात्मक है। वह स्वयं में स्रष्टा–सृष्ट और ब्रह्म–ब्रह्माण्ड है। वह रूपान्तरण, समन्वयन और समन्विति की स्थिति में प्रकट होता है; कार्य–कारण बनता है। वह 'तत्‌रूप' आदिशक्ति है – अजम्–अजरम् ही नहीं, वरन् '*कविर्मनीषी परिभूःस्वयम्भू*' भी है। जहाँ तक काल का प्रश्न है, शक्ति का रूपान्तरण काल से प्रभावित होता है। काल वस्तुतः दिक्–काल (space time) के एकविमीय रूप में व्याख्यायित होता है, जिसमें घटनायें घटित होती हैं। इनकी एकविमीयता (dimension) में प्राकृतिक परिस्थितियाँ अर्थात् तापमान, दबाव, समय और देश आदि शक्तियाँ कार्य करती हैं। शक्ति के इस चतुर्विमीयरूप से ही ब्रह्माण्डीय सृष्टि विकसित होती है। इस तरह सृष्टि वस्तुतः त्रिविमीय वास्तविकता और एकविमीय शक्त्यात्मक दिक्‌काल की समन्विति है। आर्ष दर्शन ने इसी मूल तथ्य को जाना पहचाना है। फलतः वह शक्ति को 'तत्' रूप ही स्वीकार करता है। 'तत्' अर्थात् 'शक्ति'। 'तत्' से सत् उत्पन्न नहीं होता। तत् स्वयं अपने–आपमें कालरूप है; क्योंकि एकविमीयता में 'शक्ति' वस्तुतः शक्त्यात्मकरूप में ही हो सकती है। यही कारण है कि श्रीकृष्ण अपने अनादिरूप में 'काल' ही हैं। दिक्‌काल मूलतः अभेदित है। इस तरह 'तत्' वस्तुतः शक्त्यात्मक शक्ति ही है, जिसे सृष्टि के रूप में विकास के लिये 'सत्य' में रूपान्तरित होना होता है। 'सत्य' शक्ति की वह समन्विति है, जिसे बृहदारण्यक उपनिषद् ने 'स + ति + यम्' रूप में देखा है। यह स्थिति 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के रूप में व्याख्यायित होती है।

ध्यातव्य है कि 'कारण' पूर्णतः शक्त्यात्मक कार्य होता है और अर्थ या परिणाम द्रव्यात्मक। इस तरह द्रव्य भी अपने कारणरूप में शक्त्यात्मक

ही होता है। निष्कर्षतः 'कारण' और 'कार्य', दोनों ही, शक्त्यात्मक क्रियाशक्ति के ही रूप या रूपान्तर सिद्ध होते हैं। शक्ति ही क्रिया का क्रियात्व और कारक का कारित्व है। इस तरह शक्ति ही शक्ति से मिलकर शक्त्यात्मक कार्यरूप शक्तिमान् या स्वयम्भू का रूप धारण करता है। और जैसा कि हम पहले भी देख चुके हैं, आर्ष दर्शन में यह सम्पूर्ण सृष्टि या ब्रह्माण्ड उसी स्वयम्भू का विमर्श या नर्तन है।

शक्ति प्रजनित नहीं होती और न ही 'शक्ति' शक्ति को उत्पन्न या विनष्ट करती है। वह अपने रूपान्तरण और समन्वयन द्वारा ही विस्तार पाती है। 'सत्–असत्' अर्थात् 'कारित्व–क्रिया' की पारस्परिक पूरकता ही सृष्टि के विस्तार का कारण है। इसे हम सच–झूठ के झूठे जोड़े के रूप में देखकर स्रष्टा की स्रष्टृ–शक्ति का दर्शन नहीं कर सकते; न ही इससे 'संन्यास' (सन्न्यास), 'स्वयम्भू', 'योग' आदि पदों की पारमार्थिक व्याख्या प्राप्त कर सकते हैं। 'सत्' मात्र को सर्वशक्तिमान् मान लेना सार्व की पारमार्थिक समन्विति को भूल, व्यक्ति की स्वार्थिक या आवयविक समष्टि को महत्त्व देना है। फलाफल व्यक्तिपूजन और उसके माध्यम से ही अन्ततः वैयक्तिक निरंकुशता तथा आतंक का उदय दृष्टिगोचर होता है। हमें भविष्य की दार्शनिक अभिव्यक्ति में सचेत और सचेष्ट होना होगा; और दर्शनरूप शरीर को सत् (कारित्व) और असत् (क्रियात्व) के दो पैरों पर खड़ा करना होगा। मात्र सत् को कारक मानकर जहाँ हमने मानवता के साथ मानव की अवधारणा को भुला दिया है, वहाँ स्वयं दर्शन को पादप्रतिष्ठा से वंचित कर दिया है।

वस्तुतः आर्ष दर्शन में 'कारक' सत्–असत् अर्थात् कारित्व–क्रिया की समन्विति है। ध्यातव्य है कि समन्विति ही विघटित होती है; और, विघटित ही संघटित या समन्वित होती है। एक और अनेक के बीच विघटन–समन्वयन का ही सम्बन्ध है। इसलिए 'ज्ञान' वस्तुतः ज्ञानमय कर्म और कर्म–सम्पुष्ट ज्ञान की मीमांसा पर ही आधारित हो सकता है। पारमार्थिक समदर्शिता ही दर्शन का विषय है।

आर्ष दर्शन का द्रष्टृत्व कहीं से भी अस्पष्ट नहीं है। राजनीतिक और साम्प्रदायिक व्यवस्था अपनी निष्पक्षता के अभाव में आर्ष दर्शन की अवधारणाओं, विचारों–प्रत्ययों, का अर्थ अपनी व्यवस्थापरक सुविधाओं के

अनुसार व्याख्यायित करता रहा है। वादों (isms) की एकदेशीयता पूर्ण के समन्वय को नहीं देख पाती और 'सत्य' को सत्य से ही दूर करती रही है। दूसरे शब्दों में 'कारकवाद' और 'क्रियावाद' के बीच समन्वय को नहीं देख पाने ने जहाँ सत्–असत् को कारित्व और क्रियात्व के पर्याय से हटाकर सच–झूठ का पर्याय बना दिया है, वहाँ उसने हर व्यक्ति को ही 'कारक' रूप देकर, पारमार्थिक अर्थात् सर्वोच्च वास्तविक आदिकारक (शक्ति + शक्त = शक्तिमान्) को 'सत्' के अधूरेपन के नीचे दबा दिया है। इस तरह अव्याख्यायित कार्यशक्तिरूप वास्तविक सृष्टि आभास या स्वप्न मात्र होकर रह–सी गयी है।

यहाँ मैं क्षमा चाहूँगी अपने से पूर्व के सब और आगे आनेवाले उन विद्वानों से, जो 'सत्' को सत्य और 'असत्' को झूठा समझते थे, समझते हैं, या समझेंगे। मैंने ('धृ + मन्') रूप धर्म की आँखों से देखे आर्षेय सत्य को समझने का प्रयास–मात्र किया है। विद्वज्जन की विद्वत् गरिमा के प्रति आदर रखती हुई मैं भी चाहूँगी कि मेरी लेखनी न तो कुछ निर्मूल लिखे, और न ही 'वाक्' कुछ अनपेक्षित बोले– *"नामूलं लिख्यते किञ्चिन्नानपेक्षिमुच्यते।"* मेरा अनुरोध इतना भर है कि 'सत्य' को मात्र सत्रूप न समझा जाय; उसे सत्–यत् की समन्विति में समझने–परखने का प्रयास किया जाय। इस प्रयास से ही आधुनिक विज्ञान और दर्शन, दोनों ही, आर्ष दर्शन की पारमार्थिक विज्ञानपरक व्याख्या को समझ सकने में समर्थ हो सकेंगे; एक वैश्विक दर्शन, धर्म और समाज अस्तित्व में आ सकेगा।

स्पष्ट है कि वादों की एकांगिता और अपने आलोचन के अधूरेपन के आधार पर हम आर्ष दर्शन को आज अप्रासंगिक नहीं ठहरा सकते। आर्ष दर्शन की मौलिकता आज भी अक्षुण्ण है, और आज भी उसकी प्रासंगिकता बनी हुई ही नहीं, वरन् आज के दिन में उसकी उपयोगिता मूल्यवान् और अनिवार्य हो गयी है।

निरपेक्ष को जानने के लिये दर्शन की निष्पक्षता अपेक्षित होती है। इसी तरह निर्विकार को देखने के लिये विकारहीनता की, और नित्य को देखने के लिये स्वयं द्रष्टा के नित्यत्व के दर्शन की अपेक्षा होती है। दृंहस्थिर ब्रह्म को जानने के लिये हमें सत्–असत् को आर्ष दृष्टिकोण से

देखना–जानना होगा। द्वन्द्ववाद और मीमांसा को भी हमें आर्षेय दृष्टिकोण से ही देखना–समझना होगा। गीता के नारायणरूप परब्रह्म आज भी हम नररूप अर्जुनों को स्पष्टतः यही तो कह रहे हैं – *"तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः। छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत"*।। (गीता 4.42)। अर्थात्, हे अर्जुन! अब तुम समत्वबुद्धिरूप योग में स्थित होकर अज्ञान से उत्पन्न हुए हृदयस्थ अपने संशयों को ज्ञानरूप तलवार की धार से काट डालो तथा स्थिरचित्त होकर अपना कर्म करो।

स्पष्ट है – एक स्थिरचित्त ही समत्वबुद्धिवाला हो सकता है; और समत्वबुद्धियुक्त मनस्वी ही ऐसा योगी और संशयविहीन ज्ञानी हो सकता है, जो ज्ञानयोग और निष्काम कर्मयोग को पारिणामिक दृष्टि से एकरूप देख सके। वस्तुतः वह दृष्टि ही दार्शनिक दृष्टि है, जो ज्ञान और तत्त्व को उसके परतम रूप में एक और अभिन्न देख पाता है। *"यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते। एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति"*।। (गीता, 5.5)

'संन्यास' (सन्न्यास) मनसा–वाचा–कर्मणा कर्मों में कर्त्तापन का त्याग है और यही निष्काम कर्मयोग है। कर्त्तापन का त्याग तभी सम्भव है जब 'कर्त्ता' को यह ज्ञात हो जाय कि वह तो 'क्रिया' की क्रियाशीलता के बिना शववत् है। क्रिया को अपनी चेरी समझता कर्त्ता अहंकारी रूप में निरंकुश हो जाता है और अपने को सांशयिक संसार का भाग्यविधाता और लोकेतर शक्ति मान बैठता है। ज्ञानरूप तलवार से छिन्न–विनष्ट अहंकार और संशय 'साधक' को निर्द्वन्द्व, निष्पक्ष और आत्मज्योति से पूर्ण होने को छोड़ देता है। ऐसे ही साधक के विषय में गीता की उक्ति है – *ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः। तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम्*।। (गीता; 5.16)। अर्थात् जिनका आन्तःकरणिक अज्ञान आत्मज्ञान द्वारा शमित हो चुका होता है उनका ज्ञान आदित्यवत् उस परमशक्ति को प्रकाशित करता है।

शक्ति स्वयं प्रकाश है, गति है। शक्ति से ही शक्ति प्रकाशित होती है। शक्ति से ही शक्ति की गतिमानता बनती है, बढ़ती है, दिशा बदलती है। शक्ति ही शक्ति में रूपान्तरित होती है। शक्ति ही शक्ति को क्रियाशील करती, और शक्ति ही शक्ति से मिलकर कार्यशक्ति का रूप

लेती है। महाप्रलय में 'सत्–असत्' भी तत् रूप अव्यक्त शक्ति में एकरूप आत्मसातित हुए होते हैं।

ऋग्वेद (10.82.7) के *'नीहारेण प्रावृता जल्प्या'* में जिस 'जल्प्या' पद का व्यवहार किया गया है, उसे गौतमीय न्याय दर्शन ने प्रमाण, प्रमाता, प्रमेय, प्रमिति; और फिर, सत्–असत् के ज्ञान की चर्चा के माध्यम से 'तत्त्व' को परिभाषित करते हुए प्रमाण के सोलह प्रकारों में समाविष्ट किया है।

'प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्ता वयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्व–ज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः'। (न्याय द. 1.1.1)

सूत्र की व्याख्या करते भाष्यकार वात्स्यायन ने न्यायविद्या के सन्दर्भ से लिखा है – *"तस्याः पृथक्प्रस्थानाः संशयादयः पदार्थाः तेषां पृथग्वचनमन्तरेणाध्यात्म विद्यामात्रमियंस्यात् यथोपनिषदः।"*

(प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान के तात्विक ज्ञान से निःश्रेयस की प्राप्ति होती है। यदि इस न्यायविद्या में संशय आदि पृथक् प्रतिपाद्य विषय में परिगणित न हों तो, उपनिषद् की तरह यह भी अध्यात्म विद्यामात्र हो जायेगी।)

वस्तुतः उपर्युक्त सोलह प्रकार के प्रमाणों एवं व्यवहारनीति की बात करते हुए गौतम सत्–असत् को सच–झूठ के रूप में देखना नहीं भूलते। उसने भी सत् को सत्य और असत् को असत्यरूप लिया है, जो आर्ष दर्शन की अवधारणा से प्रथम दृष्ट्वा भिन्न है। न्याय दर्शन की उक्ति – *"सत्युपलभ्यमाने तदनुपलब्धेः प्रदीपवत्"* की व्याख्या में भाष्यकार वात्स्यायन का मानना है – "'सत्' को ठीक 'सत्' ही जानना, और 'असत्' को 'असत्' ही जानने का नाम 'तत्त्व' है।" फिर कहा है – "जैसे अन्धेरे में रखे अभीष्ट किसी पदार्थ को दर्शक दिपक के सहारे देखता है वैसे ही न्याय दर्शन के प्रकाश में असत्य का विवेचन हो जाता है।" वे व्यावहारिक भूलों को तो देखते हैं किन्तु, उसके कारणों को खोजकर उसका सार्वकालिक निदान नहीं दे पाते। वे व्यवहार न्यायालय को घटना

की सच्चाई तक साक्ष्य या प्रमाण के माध्यम से ही पहुँचाने की राह बताते हैं। वाद का निपटारा न्यायालय–कक्ष में मात्र साक्ष्य–प्रमाण के आधार पर होना, भी संशयहीन व्यवहार तथा नहीं रहा जाता। न्याय को सार्वभौम बनाने के लिये आवश्यक है कि घटना के वास्तविक कारणों को भी जाना जाय, मात्र घटना–विशेष को ही आधार नहीं बनाया जाय। फिर, मात्र 'निःश्रेयस' शब्द के व्यवहार से न्याय निःश्रेयस की प्राप्ति का साधन नहीं हो पाता; क्योंकि वाद–परिवाद की सांशयिकता निर्मूल नहीं हो पाती। यह (न्याय) तभी निःश्रेयस का साधन हो सकता है, जब हर पक्ष निःस्वार्थ हो; बहुश्रुत, बहुशास्त्रविद् हो; तथा अपने साक्ष्य और निष्कर्ष में परमार्थवादी हो। न्याय (नि + इ + घञ्) जैसा कि हम अन्यत्र देख चुके हैं, व्यक्ति की नैतिक अधोगामिता रोकने के लिये है। न्याय का 'नि' नियन्त्रण का बोधक है, जब कि 'नीति' (नी + क्तिन्) का 'नी' अभ्युदय या नेतृत्व का बोधक है।

आर्ष दर्शन अपने–आपमें वैश्विक दर्शन का एकमात्र विकल्प है। वह विज्ञान का विज्ञाता है और परमार्थ का द्रष्टा है। 'परमार्थ' अर्थात् 'अर्थरूप पूर्ण' में निहित क्रिया और कारित्वरूप 'क्रियात्व' और कारकत्व का द्रष्टा। उसकी दृष्टि में सत्–असत्, भाव–अभाव, शक्ति–शक्त अथवा द्रव्य (matter)– गति (motion) एक दूसरे के पूरक हैं; क्योंकि ये सब कार्यशक्ति के कारणरूप हैं। ये अपनी पारस्परिक पूरकता में ही कार्यशक्ति के विस्तार का कारण बनते हैं। इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि शक्ति का ही रूपान्तरण और विस्तार सिद्ध होता है। अनेकता में एकता का यही रहस्योद्‌घाटन दर्शन का मुख्य विषय रहा है। दर्शन आज भी प्रासंगिक और अनिवार्य है और आगे भी रहेगा – अगर व्यक्ति अपनी मानवता को तिलांजली देकर अपने साथ सम्पूर्ण सृष्टि को विनष्ट करने हेतु कटिबद्ध न हो जाय।

आर्ष दर्शन का ब्रह्मरूप (बृंह् + मनिन्) अस्तित्व पाश्चात्य दर्शन के माइण्डरूप (mind) शक्ति से अलग नहीं' इस तथ्य को पाश्चात्य दर्शन सहित सम्पूर्ण वादरूप (ism) दर्शन–सम्प्रदायों को भी जान लेना होगा; क्योंकि अपनी परतम स्थिति में यह भी शक्तिरूप ही है।

इतना ही नहीं, आज की वैश्विक एकता को वैश्विक आर्थिक नीति के साथ ही ईशावास्योपनिषद् (यजुर्वेद, अ0 40) की इन पंक्तियों को स्मरण रखना होगा – *ईशा वास्यमिदं सर्व यत्किञ्च जगत्यां जगत्*। तेन *त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद् धनम्*। (मन्त्र – 1)। अर्थात् अखिल ब्रह्माण्ड में जो कुछ भी है वह समस्त ईश्वर (शक्ति) से व्याप्त है – इसका ध्यान रखते हुए त्यागपूर्वक (परमार्थिक रूप से) भोगते रहो, इसमें आसक्त मत होओ; क्योंकि धन अर्थात् भोग्य पदार्थ किसी का भी नहीं है। ध्यातव्य है कि धन को भी उसकी वृद्धिशीलता के लिये ब्रह्म कहा गया है। वस्तुतः 'ब्रह्म' वृद्धशील कार्यकारी शक्ति का प्रतीक है।

गाँधी की वैश्विक अर्थ–नीति और मानवेन्द्र की स्वातंत्र्योत्तर भारतीय अर्थ–नीति का प्रस्तावित रूप इससे भिन्न नहीं है। चतुर्विध ज्ञान के अभाव में आर्ष दर्शन को भूलते हुए एकांगिता से प्रभावित बाद के दार्शनिक संम्प्रदायों ने मात्र ज्ञान अथवा कर्म को ही महत्त्व देना प्रारम्भ कर दिया। फलतः 'अनुभव' और 'बुद्धि' दोनों विपरीत दिशाओं में मीलों दूर धकेल दिये गये दिखते हैं। स्थितिजन्यता ने आतंक की छाया से घिरी डरी–सहमी मानवता को एक और प्रलय का इन्तजार करने को जैसे मजबूर कर दिया है। क्या वह इस डरावनी स्थिति से अपने को उबार सकेगी? शायद उबार ले जाय; क्योंकि वह मात्र मननशील ही नहीं कर्मशील भी है। वह अपने–आप में अनुभव–बुद्धि की समन्विति है, सत्–असत् की समन्विति को देख सकने की क्षमता उसमें है। वह विरोधात्मक द्वन्द्व में नहीं, समन्वयात्मक द्वन्द्व में जीती है, जीना जानती है।

सत्–असत् के उपर्युक्त विवेचन से व्यवहारतया हमें दो प्रकार के मानव समाज के अस्तित्व की अवधारणा मिलती है। एक स्मृतिकाल से पूर्व के समाज की अवधारणा, जिसमें हर व्यक्ति ज्ञान और कर्म के समन्वय की विशेषता को जानता तथा उसके प्रति समर्पित था। ऐसा समाज अपने–आपमें अपने–आपका नियन्त्रक होता है। आदिम काल का वेद इसी विज्ञानवाद का समर्थक था। बाद के काल में वही समाज, ज्ञान और कर्म के विलगाव के आधार पर, क्रमशः विभाजित होता हुआ जब पूर्णतः विभाजित हो गया तब कर्म पूर्णतः ज्ञान के अधीन, और ज्ञान पूर्णतः श्रम

का स्वामी हो गया। इसमें निश्चय ही स्मृतियाँ उपकंरणरूप सिद्ध हुई, और वेद भी प्रभावित हुए बिना नहीं रहे। किन्तु एक बात जो शाश्वत रही है, वह यह कि कर्म ज्ञान से और ज्ञान कर्म से हर हाल में प्रभावित होना नहीं छोड़ता रहा है।

वस्तुतः समाज में महत्त्वपूर्ण समझे जाने वाले कर्तामात्र की गुणवत्ता बदलती रही है। कभी ज्ञान और कर्म एक ही कर्त्ता में समन्वित होते रहे हैं; कभी कर्त्ता अपने को मात्र ज्ञान का ही अधिकारी मानता हुआ श्रम या श्रमिक को अपना दास बनाता और कभी श्रम या श्रमिक अपने श्रम का मूल्य समझते हुए ज्ञान अपना मूल्य वसूलता रहा है। निश्चय ही एकांगिता अस्थिरता को जन्म देती है। स्मृतिकालीन राजकीय व्यवस्था ने जहाँ राजकीय सत्ता का हाथ मजबूत किया वहाँ दार्शनिक अस्थिरता का वातावरण भी दिया। इस तरह राजकीय व्यवस्था के अधीन विकसित हुई स्मृति युगानुकूल अपना रूप बदलने को विवश होती रही है। कभी मानव का आभ्युदयिक विकास अपनी राह भूला है और उन्नायक नीति गौण हुई है तो कभी मानव ने अपनी मानवता का सहारा लेते हुए युगपरिवर्तन किया और आभ्युदयिक मार्ग पर चला है।

स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन ने पूर्ण की पूर्णता को जानकर ही पूर्ण को अपनाया और पूर्णता को लक्ष्य बनाकर समाज को उस ओर ही बढ़ते जाने को प्रेरित किया। सत्–असत् की संयुति ही उसके पूर्ण का मूलाध ार रही। यही कारण है कि उसका पूर्ण कभी अपूर्णता का शिकार नहीं हुआ। पूर्ण की प्राप्ति के लिए ही उसकी नीति उन्नायकरूप रही। वैश्विक व्यवस्था के विकास के लिए भी यही स्थिति अनुकूल रही थी। बदलते सामाजिक मूल्य ने आर्ष दर्शन की मूल अवधारणाओं को अपनी सांगठनिक व्यवस्था के अनुकूल करते हुए उसके 'पूर्ण' के दर्शन को ही गौण कर दिया। निश्चय ही यह वैश्विक व्यवस्था के लिए भी प्रतिकूल ही सिद्ध हुई। क्रमशः वादों और सम्प्रदायों के विस्तार ने हमें Divide and Rule की आधुनिक राजनीतिक सिद्धान्त के अधीन गुलाम बने रहने को विवश छोड़ दिया है।

आज जब वैश्विक समाज वैश्विक एकता को अनिवार्यतः अपेक्षित मानने लगा है, हमें सत्–असत् की समन्विति के अर्थ को समझना होगा;

अन्यथा आज के वातावरण में 'छद्म–ज्ञान' मूल–ज्ञान (अर्थात् पारमार्थिक विज्ञान) पर हावी होकर स्वयं सृष्टि के विनाश का कारण बनेगा; और, इसका मूल कारण होगा स्मृतिकालीन से लेकर आज तक की हमारी बढ़ती वैज्ञानिक अज्ञानता। राजनीतिज्ञ अपनी वैयक्तिक सत्ता–बुभुक्षा में जब तक धर्म, आत्मा, ब्रह्म, अध्यात्म आदि आर्षेय अवधारणाओं के मूलार्थ को छोड़ते–भूलते रहेंगे वे कल्याणकारी वैश्विक राजनीति (Universal Politics) से दूर ही रहेंगे।

हमें आज पुनः जानना होगा– इन्द्रिय संयमन ही मनःधृति है और मनःधृति ही धर्म (धृ + मन्) है। मति (मन् + क्तिन्) से विवेचित वास्तविक ज्ञान ही विज्ञान है। विज्ञान से प्राप्त विज्ञात का आत्मा (अत् + मनिन्) द्वारा सर्वकल्याणार्थक विवेचन ही आत्मदर्शन या सार्वदर्शन है। सार्वदर्शन का ब्राह्मिक (ब्रह्म = बृंह + मनिन्) विवेचन ही परमार्थदर्शन है। आर्ष चिन्तन का विकास इसी वैज्ञानिक प्रक्रिया द्वारा परमार्थ तक पहुँचा है। महाभारत की एक उक्ति है – *"सर्वभूतेषु चात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि। यदा पश्यति भूतात्मा ब्रह्म सम्पद्यते तदा।।"* (महा.शा.प. 239.21)। अर्थात् जब व्यक्ति सम्पूर्ण प्राणियों या भूतों में आत्मस्वरूप अपने को और अपने में सम्पूर्ण प्राणियों या भूतात्मा को देखता है, उस समय ही वह परमार्थ भाव को उसकी सम्पूर्णता में समझ पाता है।

महाभारत ने 'आत्मा' को व्यक्ति में निहित सार्व या परम के निरूपक के रूप में देखा है। इस तरह वहाँ 'धर्म' व्यक्ति या वस्तु को, 'आत्मा' सार्व 'परात्मा' को और 'अध्यात्मा' परमात्मा या परमार्थ को देखने का साधन बना है। जहाँ तक इन्द्रियों का प्रश्न है वे अलग–अलग मात्र अपने–अपने विषयों को, और संयमित हुईं सर्वार्थ एवं परमार्थ को देखने का कारण बनती हैं। ऋषिदृष्टि ने संयमन को ही धर्मरूप देखा है। हमें भी इसी द्रष्टृत्व को प्राप्त करना होगा। इसके लिए काण्ट के शब्दों में हमें प्रमाणहीन कल्पना (dogmatism) और कल्पना की निद्रा (dogmatic slumber) से जागकर परीक्षा–समय (critical period) में आना होगा। वस्तुतः काण्ट और हेगेल 'शक्ति' की सार्वभौम स्थिति से परिचित नहीं, फलतः वे शक्त्यात्मक सृष्टि की आर्ष अवधारणा के निकट पहुँचकर भी उससे कुछ दूरी बनाये रह जाते हैं।

हेगेल अपने विवेचन में जिस तरह अभाव या असत् को नन–बीईङ्ग (Non-being) के रूप में लेकर उसे क्रियाशक्ति के रूप में नहीं ले पाते, फिर भी भाव या सत् को बीईङ्ग (being) के रूप में लेकर दोनों (भाव–अभाव) के सम्पक्षरूप को सम्भवन (becoming) के रूप में देखने का प्रयास करते हैं; और, काण्ट सत्तामूलक तर्क (ontological proof), कार्य–कारणमूलक तर्क (causal proof) और प्रयोजनमूलक तर्क (Teleo-logical proof) का आधार लेकर जिस तरह पाश्चात्य मध्ययुगीन दार्शनिकों के ईश्वर को प्रमेय बनाने के प्रयास का खण्डन करते हैं, वह निश्चय ही तर्क और वस्तु की वास्तविकता को हमारे समक्ष प्रत्यक्ष करता दीखता है। वस्तुतः तर्क वास्तविकता की व्याख्या का प्रयास है, स्वयं वस्तु नहीं। 'ज्ञान' तत्त्व की व्याख्या करता है और 'तत्त्व' ज्ञान की व्याख्या का विषय होता है। किन्तु 'शक्ति' का द्रष्टा–व्याख्याता शक्ति ही हो सकता है। शक्ति ही शक्ति का द्रष्टा है। *'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'* या फिर 'क्रिया पश्यति हि क्रियाः' इसी तथ्य के निरूपक हैं।

सत्तामूलक तर्क के प्रतिकूल काण्ट का मत है – "केवल विचार से विचार की सत्ता ही सिद्ध हो सकती है, इसके अनरूप वस्तु की नहीं।" कार्य–कारणमूलक तथाकथित मध्ययुगीन दार्शनिकों के इस मत का, कि कोई भी घटना अकारण नहीं होती और कार्यरूप सृष्टि का कारण ईश्वर अनवस्था दोष से ग्रस्त होते हुए भी वह अकारणरूप कारण है, जिसे स्वयम्भू कहा जाता है, खण्डन इस प्रकार किया है – कार्य–कारण नियम तो बुद्धि का एक विकल्प है, व्यावहारिक है। यह पारमार्थिक विषयों पर लागू नहीं हो सकता। पुनः कार्य–कारण नियम से विश्व का अन्तिम कारण सिद्ध हो सकता है, ईश्वर की सत्ता नहीं।

यहाँ आर्ष दर्शन से यह भिन्नता है कि सत्–असत् को पूरक द्वन्द के रूप में न देखकर विरोधात्मक द्वन्द्व के रूप में सच–झूठ का रूप दे दिया गया है। वस्तुतः जहाँ आर्षेतर अवधारणा में सत्–असत् सच–झूठ के अपने विरोधात्मक द्वन्द्व में विकल्प का विषय बन जाता है, वहाँ आर्ष अवधारणा में सत्–असत् अपनी पूरक–प्रकृति के कारण निर्विकल्परूप से समन्वित होकर 'पूर्ण' का रूप लेता है। 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्'; या 'सत् + असत् = सत्ता'; या 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' से सन्दर्भित

आर्ष अवधारणाएँ वस्तुतः अपने द्वन्द्वभाव को पूरक अवयव के रूप में ही व्याख्यायित करती हैं। काण्ट और हेगेल से पूर्व अगर आइन्स्टाइन का सापेक्षतावाद का सिद्धान्त प्रकाशित हुआ होता तो सम्भवतः आर्ष दर्शन के अनरूप ही उनका भी निर्णय होता। काण्ट का समीक्षावाद अपने–आपमें द्वन्द्व के पूरक रूप का ही अन्वेषण है, जो बुद्धिवाद और अनुभववाद के समन्वय के रूप में उजागर हुआ है। उनके अनुसार एकाकी बुद्धिवाद का अन्त अन्धविश्वास (dogmatism) में तथा अनुमाववाद का अन्त सन्देहवाद (Scepticism) में होता है। काण्ट ज्ञान के दो अंगों को उपकरण (matter) और 'स्वरूप' (form) के रूप में देखते हैं। 'उपकरण' को उन्होंने अनुभव का और 'स्वरूप' को बुद्धि का विषय माना है। उनके अनुसार ज्ञान संवेदनाओं (sensations) से भी प्रारम्भ होता है, किन्तु उसे बुद्धि–विकल्प के साँचे ढलना पड़ता है। वे स्पष्ट होते हैं – "संवेदनाओं के बिना बुद्धि–विकल्प पंगु है और बुद्धि–विकल्पों के बिना इन्द्रिय संवेदन अन्धे हैं।" इसे ही R. Falckenberg अपने History of Modern Philosophy में इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं – Intuitions without concepts are blind (formless unintelligible). Concepts without intuition are empty (without content). In the one case, form and order are wanting, in the other, the material to be formed. The two faculties are thrown back on each other, and knowledge can arise only from their union. स्पष्ट है कि वे ज्ञान को स्वरूप (form) से और उपकरण (matter) को कर्म से सम्बद्ध मानते हैं, इस तरह बुद्धिवाद और अनुभववाद के समन्वय से जो विचार उभरता है, वही भाव हम क्रिया–कारक समन्वयवाद अर्थात् असत्वाद और सद्वाद के समन्वय में उभरता देखते हैं।

'सत्' को हम सच और 'असत्' को हम झूठ या असत्य नहीं समझ सकते। 'सत्' अपनी मौलिक स्थिति में शक्ति का कारित्वरूप है और 'असत्' अपनी स्थिति में क्रिया या क्रियात्वरूप है। दोनों की समन्विति से ही 'अर्थ' की अर्थात् परिणाम की प्राप्ति होती है। यह अर्थ ही 'सत्य' है, 'सत्ता' है, 'शक्तिमान्' है। परतम स्थिति में शक्ति ही सर्वत्र है – 'वाक्' रूप अर्थात् शक्तिरूप में भी और द्रव्यरूप में भी इसे ही आर्ष दर्शन ने शब्दब्रह्म और जीवब्रह्म के रूप में देखा और दोनों के बीच के समन्वय को भी समझा है।

बृहदारण्यक उपनिषद् (2.3.1) की पूर्वोक्त *"द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे चैवामूर्त या मर्त्यं चामृत च स्थितं च यच्च सच्च त्यच्च"* की व्याख्या में भाष्यकार शङ्कर की उक्ति है (हिन्दी अनुवाद) – "पञ्चभूतजनित देह और इन्द्रियों से सम्बद्ध ब्रह्म दो रूपोंवाला है – मूर्त और अमूर्त संज्ञावाला; मर्त्य और अमृत (अमर्त्य) स्वभाववाला।" फिर आगे सोपाधिक और निरुपाधिक ब्रह्म की बात करते हैं। जो शब्द–प्रतीति का विषय हो उसे सोपाधिक ब्रह्म और, जो समस्त उपाधि–विशेषों से रहित हो उसे निरुपाधिक ब्रह्म कहते हैं। सोपाधिक ब्रह्म को वे क्रिया, कारक, फल के साथ समस्त व्यवहार का आश्रय मानते हैं; तथा निरुपाधिक ब्रह्म को सम्यक् ज्ञान का विषय मानते हुए अजन्मा, अजर, अमर, अभय तथा वाणी और मन का अविषय मानते हैं। इस तरह उनका निरुपाधिक ब्रह्म निर्विकार है।

मूर्त और अमूर्त ब्रह्म के विशेषण से सन्दर्भित होते आचार्य की व्याख्या है – 'मूर्त' जहाँ मरणधर्मा है, वहाँ 'अमूर्त' अमरणधर्मा। फिर, 'मूर्त' जहाँ स्थित अर्थात् गतिपूर्वक स्थित रहनेवाला (परिछिन्न) है, वहाँ अमूर्त यत् अर्थात् गतिशील और व्यापक (अपरिछिन्न) है। फिर, 'मूर्त' जहाँ सत् अर्थात् दूसरों की अपेक्षा विशेषरूप से निरूपित किये जानेवाला असाधारण धर्मविशेषवाला है, वहाँ अमूर्त 'त्यत्' अर्थात् सत् से विपरीत स्वभाववाला अर्थात् परोक्षरूप वाला है।

स्पष्ट है कि यहाँ मूर्त–अमूर्त को ही प्रकारान्तरतः सत्–असत् के रूप में देखा गया है। 'सत्' और 'तत्' की उपर्युक्त स्थिति के साथ सोपाधिक ब्रह्म की व्याख्या के साथ निरुपाधिक ब्रह्म की उपर्युक्त शाङ्करीय व्याख्या से यह स्पष्ट होता है कि ब्रह्म अपनी दो स्थितियों में से निरुपाधिक रूप में निर्विकार है और सोपाधिकरूप में क्रिया, कारक की समन्विति के रूप में विकारयुक्त है। ऐसी स्थिति में अगर हम 'ब्रह्म' को शक्तिरूप देखें तो यह स्पष्ट होते देर नहीं लगती कि उपर्युक्त दोनों ब्रह्म वस्तुतः सृष्टिपूर्व की प्रतिबन्धित क्रिया शक्ति की स्थिति, और सृष्टि के साथ कार्यकारी क्रियाशील शक्ति की स्थिति के निरूपक हैं।

मूर्त और अमूर्त का सम्बन्ध वस्तुतः पंचभूत और उनकी तन्मात्राओं से है। इसे आचार्य शङ्कर ने उपर्युक्त औपनिषदिक मन्त्र की व्याख्या करने

के साथ ही किया है – *"तत्र द्विरूपं ब्रह्म पञ्चभूतजनितकार्यकरणसम्बद्धं मूर्तामूर्ताख्यं..."*। आगे के मन्त्र (2.3.2) में वे पंचभूत से सन्दर्भित होते हैं। उक्ति है – "जो वायु और अन्तरिक्ष से भिन्न है, वह मूर्त है।" वायु और अन्तरिक्ष से भिन्न पंचभूतों में शेष पृथ्वी, अग्नि और जल हैं। स्पष्ट है – ये तीन मूर्त हैं। ये तीन ही मर्त्य, स्थित और सत् हैं। इनका 'रस' ही तपता है। आगे के मन्त्र (2.3.3) में कहा है – वायु और अन्तरिक्ष अमूर्त हैं। ये ही अमृत (अमर्त्य) हैं। ये यत् हैं और ये ही त्यत् हैं। इनका सार ही 'पुरुष' है।

आचार्य शङ्कर ने उपर्युक्त मन्त्रों की व्याख्या में कहा है – "तीनों (पृथ्वी, अग्नि और जल) ही भूतों का सारतम सविता है। तीनों भूत सारयुक्त हैं; क्योंकि वे इसी के द्वारा विभक्त किये हुए विभिन्न रूपवाले होते हैं।" (2.3.2 भाष्य)

शङ्कर की इस विवेचना में संक्षेपतः हम शक्ति के विस्तार को सम्यक और ऋतात्मक रूप से व्यवस्थित पाते हैं। यथा, निरुपाधिक ब्रह्म वस्तुतः सृष्टि की रचना के पूर्व शक्ति की स्थिति का निरूपक है; वह ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त का 'तदेकं' (तत् + एकम्) है। सृष्टि के लिये अपेक्षित शक्ति का कारणरूप वस्तुतः 'क्रिया' और 'कारित्व' की समन्विति है। वह सृष्टि का आदिकार्यरूप है। यह आदिकार्यरूप शक्ति ही स्वयम्भू कहा जाता है।

शङ्कर की उपर्युक्त विवेचना में, प्रकारान्तरतः ही सही, तत्, यत्, त्यत् आदि को क्रियावाची और 'सत्' को द्रव्यवाची कहा गया है। किन्तु यह भी सत्य है कि यह 'सत्' भी शक्त्यात्मक ही है। इसे 'परिच्छिन्न गतिपूर्वक' कहकर व्याख्यायित किया गया है। शङ्कर ने स्पष्टतः *'सदित्यन्येभ्योविशेष्यमाणासाधारणधर्मविशेषवत्'* अर्थात् 'दूसरों की अपेक्षा विशेषरूप से निरूपित किये जानेवाले असाधारण धर्मविशेषवाला' कहकर शक्ति के कारित्वरूप रूपान्तरण को ही मान्यता दी है। (2.3.1 भाष्य)

यत्, तत्, त्यत् आदि क्रियावाची रूपों को परोक्ष, अव्यक्त, गति, गतिशील और असत् रूप में देखा गया है। अन्तर इतना है कि सत्वादियों ने 'सत्' को स्थित और दृढ़ मानते हुए क्रिया को 'भवतीति भावस्य' (निरुक्त) कहकर 'भवति' (होता है) के रूप में देखा है। नैरुक्तिक उक्ति

है – *"षड् भावविकारा भवन्तीति वार्षायणिः, जायते, अस्ति विपरिणमते, वर्द्धते, अपक्षीयते विनश्यतीति।"*

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट होता है कि सम्पूर्ण सृष्टि अपने व्यक्तरूप में द्रव्य (Matter) है और अव्यक्तरूप में शक्त्यात्मक है। सृष्टि का वस्तुगतरूप अपने परतमरूपमें शक्तिगत है। 'सृष्टि' रचना के समय यह शक्ति शक्तिमान्‌रूप होता है और प्रलयकाल में 'आनीदवातं' (ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त) अर्थात् शक्तिमान् नहीं रहकर मात्र उसका 'शक्त्यंश' ही रह जाता है। शक्तिमान् (शक्ति + शक्त) के उस शक्त्यंश को ऋग्वेद ने 'तत्' रूप में देखा है। आर्ष दर्शन ने इसे ही 'असत्' कहा है। 'सत्' सृष्टि –रचना के समय 'तत्' का रूपान्तरित रूप शक्तांश है, जिससे समन्वित हो तत् का शक्त्यंश कार्यकारी शक्तिमान् बनता है। आर्ष दर्शन 'तत्' और 'सत्' की समन्विति को 'ऊँ' रूप में देखता हुआ 'ऊँ' (ओम) को ही पूर्ण मानता है – *'ऊँ तत्सत्'*। तैत्तिरीयोपनिषद् ने प्रायः विशुद्ध वैज्ञानिक अर्थ में भौतिक सृष्टि के विकास की रूपरेखा खींची है। स्पष्ट है 'सत्' सच का पर्याय नहीं और न ही 'असत्' 'झूठ' का पर्याय है। ये दोनों वैज्ञानिक शब्दावली में शक्ति के रूपान्तरित रूप हैं, जिनकी समन्विति में कार्यसृष्टि का विकास या विस्तार होता है।

●

अध्याय–2

ज्ञान और तत्त्व

जब मैंने दर्शनशास्त्र का अध्ययन प्रारम्भ किया तब मैं विज्ञान की शिक्षिका थी; और आज भी हूँ, जब मैं अपने–आप से 'दर्शन' के अध्येता के रूप में कुछ वैचारिक स्पष्टता चाहती हूँ। दर्शन शास्त्र को पढ़ते हुए मुझे ऐसा लगा कि काश! इसे मैंने विज्ञान की छात्रा रहते हुए ही पढ़ा होता! विज्ञान और दर्शन के ज्ञान के बिना जहाँ स्वयं ज्ञान ही अधूरा रह जाता है, वहाँ अधूरे ज्ञान के साथ स्वयं मानव भी मानव नहीं बन पाता। विज्ञान का मेरा अध्ययन मुझे भौतिकी–जैविकी–रासायनिकी आदि वैषयिक ज्ञान में परीक्षण–निरीक्षण–निष्कर्षण की क्रमबद्धता की समझ तक पहुँचा सका था, अर्थ–परमार्थ तक नहीं। मेरे लिये विज्ञान प्रयोगजनित निष्कर्ष के अतिरिक्त कुछ न था। इसी तरह दर्शन भी मेरे लिये वैचारिक प्रयोग, वैचारिक निरीक्षण और वैचारिक निष्कर्ष के अतिरिक्त कुछ अन्य नहीं था। विज्ञान की इस क्रमबद्धता में ज्ञान और दर्शन की अनेकविध व्याख्या मेरे लिये उलझन ही बनी रहती थी। दर्शन के 'क्रिया' और 'कारक' भी क्रमशः मेरी सोच को कभी पैरों पर तो कभी सर के बल ही खड़ा करते रहते। तब सम्भवतः विज्ञान में उलझी मैं, विज्ञान की अवधारणा की 'शक्ति' के अंग्रेजी पर्याय एनर्जी (energy) या फोर्स (Force) से आगे नहीं देख पाती थी। दर्शन शास्त्र के अध्ययन में पाश्चात्य दर्शन का अध्ययन मुझे संशय में डाल जाता था। वस्तुतः विज्ञान का संस्कार और भारतीय पारम्परिक जीवन को जीती मैं तब 'दर्शन' को समझने लगी, जब वेद मन्त्रों के द्रष्टा ऋषियों का थोड़ा–सा ज्ञान हुआ। बिना ऋषित्व के 'तर्कणा' थोथी दलील ही रह जाती है – इसका मुझे तब भान हुआ जब 'ऋषयोः मन्त्रद्रष्टारः' के साथ *'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'* जैसे कथनों ने ब्रह्म के अर्थ तक मुझे पहुँचाने का कार्य किया। ऋषि–दृष्टि की यह मनोहारिता मुझे आर्ष दर्शन को समझने की दिशा में ले गयी। लगा, आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता आज के वैज्ञानिक विश्व के लिये वैश्विक दर्शन के रूप में विकसित हो सकती है।

'वेद' के विज्ञान और उपनिषद् के 'विजानन' ने मुझे विज्ञान के वैषयिक रूपों का पारमार्थिक रूप दिखाया। मैंने विज्ञान को पद्धति के रूप में देखा और वहाँ क्रिया–कारित्व की समन्विति को व्याख्यायित पाया। मैंने देखा–जीवन का यथार्थ तो जीव (क्रियाशक्ति) और शरीर (कारित्व अर्थात् कारकत्व) की समन्विति में है। स्पष्ट हुआ – मनस् 'क्रिया' का ही वृद्धिशील ज्ञानरूप 'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) है; क्योंकि ज्ञानेन्द्रियों से लेकर ब्रह्म तक सब, मनःसम्बद्ध होने से, मनस्, क्रिया–शक्ति के ही निरूपक हैं। यहाँ मैंने 'द्रष्टा' को स्वयं क्रियारूप धारण करते देखा। *'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'* और *'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'*– मुझे इसी के साक्ष्य लगे। द्रष्टा का रूप मेरे लिये अब 'क्रियावत्' हो चुका था; और, वह 'क्रिया पश्यति हि क्रियाः' का रूप ले चुका था। मुझे समझते देर नहीं लगी – द्रष्टा, दृष्टि और दृश्य सब क्रियारूप हैं। कारित्व भी मेरे विवेचन में क्रिया का ही रूपान्तर सिद्ध हुआ। इस तरह विज्ञान ने वास्तविकता का जो ज्ञान दिया था, उसमें उस समय चर्मचक्षु का ही खुलना मुझे दिखा; किन्तु, दर्शनशास्त्र ने मनःदृष्टि दी और वास्तविकता का मनः व्याख्यात रूप मनोमय और विज्ञानमय होता हुआ संशयविहीन हो गया। संशयविहीन होना ही मेरी दृष्टि में सच्चिदानन्दघन की प्राप्ति है। इस तरह मैंने जाना विज्ञान संशयविहीन बनाता हुआ जिस ज्ञानात्मक निष्कर्ष पर पहुँचता है वह निष्कर्ष ही ज्ञान है। यह वह ज्ञान है, जहाँ विषय और विषयी एकरूप अर्थात् 'क्रियारूप' हो जाते हैं, शक्तिरूप हो जाते हैं। ज्ञान और तत्त्व जहाँ क्रियारूप अर्थात् शक्तिरूप होते हैं, वहाँ स्वयं ज्ञाता भी शक्त्यात्मरूप हो जाता है। *"क्रिया पश्यति हि क्रियाः।"*

सामन्यतः ज्ञान और विज्ञान ज्ञान की सामान्यता और विशिष्टता का अर्थ देते हैं; किन्तु आर्ष दृष्टिकोण में विज्ञान वास्तविक ज्ञान का और 'ज्ञान' पारमार्थिक ज्ञान का बोधक है। तभी तो जहाँ आत्मा (अत् + मनिन्) का चौथा कोष विज्ञानमय है, वहाँ पाँचवे कोष को प्रज्ञानघन अर्थात् सच्चिदानन्दघन का निवास–स्थान कहा गया है। ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष जब धर्म –प्रत्यक्ष (धृ + मन्) मति (मन् + क्तिन्) से विवेचित, आत्मा (अत् + मनिन्) से सर्वार्थदर्शित और ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) से परमार्थदर्शित होता है, तब ज्ञान हमारे समक्ष प्रत्यक्ष होता है।

'ज्ञान' सार्वभौम है। स्पष्ट है आर्ष दर्शन अपने वैज्ञानिक विवेचन में जहाँ आधुनिक वैज्ञानिक विवेचन से अधिक संयमित और पारमार्थिक

है, वहाँ वह आधुनिक वैज्ञानिक अर्थात् तार्किक चिन्तन से भी अभेदित है; क्योंकि आर्ष विज्ञान के लिये जहाँ प्रकृति अर्थात् दृष्ट–अदृष्ट सृष्टि ही प्रयोगशाला है, वहाँ वही उसके लिये प्रायोगिक परीक्षण, निरीक्षण एवं निष्कर्ष का आधार तथा आधारभूत साधन भी है। उसकी विशिष्टता है कि आधुनिक विज्ञान की तरह वह अपने प्रत्यक्ष और निष्कर्ष में एकांगी नहीं है। वह ऐन्द्रियक अर्थात् एकांगिक सीमा से निकल कर, आत्मिक अर्थात् सार्व का विस्तार पाता हुआ परमार्थ तक जाता है। इस तरह आर्ष दर्शन में 'विज्ञान' जहाँ 'वास्तविक ज्ञान' से परिभाषित है, वहाँ 'ज्ञान' पारमार्थिक विज्ञान से परिभाषित होता है। अपने इस पारमार्थिक विज्ञान को ही वह आध्यात्म या अध्यात्म कहता है।

निरुक्तकार ने वेद के भाष्यों एवं टीकाओं के आधार पर भाष्यकारों और टीकाकारों को इन रूपों में देखा है – अधिदैवतवादी, अध्यात्मवादी, आर्षवादी, परिव्राजक प्रक्रियावादी, यज्ञ प्रक्रियावादी, नैरुक्त प्रक्रियावादी, वैयाकरण प्रक्रियावादी, नैदान प्रक्रियावादी, ऐतिहासिक प्रक्रियावादी और आख्यान प्रक्रियावादी। इन्हें भी अगर हम संक्षिप्त करें तो व्यापक दृष्टि से ये बुद्धिवादी, कर्मवादी और बुद्धि–कर्म समन्वयवादी के रूप में वर्गीकृत होते हैं। इनमें से आर्षवादी, वस्तुतः ज्ञान–कर्म समन्वयवादी के रूप में हमारे समक्ष खड़े होते हैं। इस रूप में उन्हें विज्ञानवादी ही कहा जा सकता है।

आर्ष अर्थात् ऋषि से सन्दर्भित। 'ऋषि' अर्थात् प्रत्यक्ष द्रष्टा; 'साक्षात्कृत द्रष्टा ऋषयो बभूवः'। द्रष्टा, अर्थात् क्रिया–कारित्व अर्थात् शक्त्यात्मक अस्तित्व का द्रष्टा। इस तरह, आर्ष दर्शन अपने मूलरूप में ज्ञानमय कर्म के पारमार्थिक रूप का द्रष्टा और उसका विज्ञानमय व्याख्याता है; क्योंकि 'कर्म' जीवन की अनिवार्यता रही है और, 'कर्म' का कारकत्व क्रिया के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं। 'कर्म' कारकरूप है।

'क्रिया' वस्तुतः ज्ञान का विषय है; क्योंकि वह चर्म–चक्षु का ही नहीं, वरन् मनश्चक्षु का भी विषय होता है। मनश्चक्षु ज्ञान–ज्योति का निरूपक है। 'कर्म' की पूर्णता का ज्ञान क्रियात्मक ज्ञान की अपेक्षा रखता है। इनका अर्थात् कर्म और ज्ञान अर्थात् कारकत्व और क्रियात्व का विभाजन ही द्वैतवादी व्यवस्था को जन्म देता है। राज्यपरक व्यवस्था का

कारण भी मूलतः यह कर्म–ज्ञान का विभाजन ही है, जिसे बाद के काल में श्रम और ज्ञान के विभाजन के रूप में जाना गया और जाना जाता है। इसका साक्ष्य हमने महाभारत की इस उक्ति में देखा है – *"न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न..."* (शा.प. 59.14)।

क्रिया–कारित्व की समन्विति से प्राप्त 'अर्थ' ही 'सत्य' है। सृष्टि के आदिसत्य को ही 'परम सत्य' कहा गया है; और, जागतिक कार्य–सृष्टि को उसका ही विस्तार माना गया है। स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन सत्य के अस्तित्व को सत्–यत् की समन्विति के रूप में देखता है। फिर, 'सत्' और 'यत्' दोनों को शक्ति (क्रिया–शक्ति) के रूप में देखता हुआ वह उस कार्यकारी 'सत्य' को स्वयम्भूरूप देखता है। यह सत्य ही उसके लिये आदिसत्यरूप शिव है। 'शिव' कल्याणकारी है। आर्ष दर्शन के लिये कल्याणकारिता ही सुन्दरता का मापदण्ड है। 'सत्यम् शिवम् सुन्दरम्' का उद्घोष इसका ही निदर्शन है।

इस तरह आर्ष दर्शन वस्तुतः विज्ञानाधारित है। 'आत्मा' वस्तुतः अपने अत् + मनिन् रूप में और ब्रह्म अपने 'बृह् + मनिन्' के रूप में सार्व और परतम ज्ञान की प्राप्ति का साधन है। *"आत्मा आत्मना आत्मानं जानाति।"* और, यह आत्मा (अत् + मनिन्) पाँच कोषों में या पाँच स्तरों पर अपने विवेचन को आधारित करती है। 'अन्नमय कोष' वस्तुतः भौतिक तथ्यों को देखने का आग्रह है; प्राणमय कोष भौतिक तत्त्वों का कारणरूप विश्लेषण का स्तर है; 'मनोमय कोष' मनोधृति से वस्तु के सर्वांगीण आलोचन का स्तर है। विज्ञानमय कोष मति (मन् + क्तिन्) का वास्तविक विवेचन अर्थात् क्रिया–कारित्व का विज्ञानमय सार्वसन्दर्भित विवेचन है। आनन्दमय कोष वस्तु की वास्तविकता का सर्वकल्याणात्मक निर्णय प्राप्ति का स्तर है। ब्रह्म (बृंह + मनिन्) परमार्थ की प्राप्ति का स्तर है। वस्तुतः 'ज्ञान' सत्य का होता है और सत्य शिव और सुन्दर है; वह सत्य 'सत् चित् आनन्दघन' है। वह अपनी आनन्दमयता में पारमार्थिक है, ऐन्द्रियक नहीं। इन्द्रियाँ 'स्व' की परिचायिका हैं। इन्द्रियाँ ही अपनी संयमित समन्विति में 'स्व' को विज्ञानमय बनाती हुई सार्व और परमार्थ तक पहुँचाती हैं। यही कारण है कि परम को जानने के लिये 'स्व' को जानना अनिवार्य माना गया है। 'स्व' मानों 'परम' के अनुसन्धान की प्रयोगशाला है, जिसमें

ऋषिरूप वैज्ञानिक शरीर और शरीरी का पारमात्मिक और आयुर्वेदिक अनुसन्धान करता है। चरक की उक्ति है – *स पुमांश्चेतनं तच्च तच्चाधिकरणं स्मृतम्। वेदस्यास्य तदर्थं हि वेदोऽयं सम्प्रकाशितः*। (च0सू0 1.19) अर्थात् सत्त्व–आत्मा–शरीर की संयुक्ति को ही पुरुष कहते हैं। यह संयुक्त पुरुष ही चिकित्सा का अधिकरण है। समस्त आयुर्वेद इसके हित के लिये ही प्रकाशित हुआ है। असंयमित मनःशरीर अर्थात् ऐन्द्रियक शरीर ही रोगग्रस्त होता, द्रष्टारूप आत्म–शरीर रोग ग्रस्त नहीं होता। ऋषि का प्रत्यक्ष द्रष्टृत्व वस्तुतः आयुर्वेदीय वैज्ञानिक अनुसन्धान पर आधारित है। आयुर्वेद के अध्येता इसे इस प्रकार जानते हैं – *समदोषः समाग्निश्च समधातुमलक्रियः। प्रसन्नात्मेन्द्रियमनाः स्वस्थ इत्यभिधीयते*। अर्थात् जिसके शारीरिक दोष सम हों अग्निबल सम हो, धातुओं और मलों की क्रिया समान हो तथा आत्मा, इन्द्रिय और मन प्रसन्न रहता हो, वह पुरुष ही स्वस्थ है।" दूसरे शब्दों में – जिसका मन और शरीर दोनों प्रसन्न है, वही स्वस्थ होता है। स्वस्थ शरीर में ही स्वस्थ मन रहता है। अस्वस्थ शरीर में स्वस्थ मन नहीं रह सकता और न ही अस्वस्थ मन के साथ शरीर स्वस्थ रह सकता है। आयुर्वेद दोनों का उपचार बतलाता है।

निष्कर्षतः पारमात्मिक ज्ञान का आधार वस्तुतः शरीर और मन अर्थात् ऐन्द्रियक शरीररूप 'स्व' है। इसकी स्वस्थता परमात्मा अर्थात् परमार्थ की ओर ले जाती है, और अस्वस्थता स्वार्थ की ओर। स्वस्थ 'स्व' ही परमार्थ की ओर जा पाता है।

'साक्षात्कृत–धर्माण' के रूप में ऋषि का पारमात्मिक अन्वेषण जहाँ आयुर्वेद की वास्तविक प्रयोगशाला है, वहाँ प्रकृति के ऋतात्मक नियमों का वैज्ञानिक अध्ययन वह प्रकृति की प्रयोगशाला में करता है। क्रियात्व और कारित्व के समन्वयन का अध्ययन जहाँ विज्ञान का सिद्धान्तपक्षीय रूप है, वहाँ सिद्धान्त की प्रयोगात्मक सम्पुष्टि प्रयोगशाला में ही हो पाती है। इस तरह ऋषि का साक्षात्कृत होना उन्हें आज के वैज्ञानिकों की श्रेणी में लाकर खड़ा कर देता है। निश्चय ही वे वैज्ञानिक ज्ञान–विकास के प्रथम प्रबुद्ध हेतुक हैं। ऋषि 'पूर्ण' अर्थात् सत्य के अन्वेषक हैं। वे सांसारिक अवयवों की अनेकता में उस एक पूर्ण के अन्वेषक हैं, जिसका विस्ताररूप यह संसार है। वे 'शक्ति' के अध्येता हैं। उनके अन्वेषण में

इन्द्रियाँ, मन, मति, आत्मा, ब्रह्म आदि मननात्मक साधन–तन्त्र हैं और प्रकृति तथा आयुर्वेदीय प्रयोगशालाएँ कार्यात्मक साधना–तन्त्र। इस तरह वे 'अहं' के कर्तृशक्ति को भी जानते हैं और सार्व एवं परम के कल्याणकारित्व के भी ज्ञाता हैं।

हमने अन्यत्र अन्तःकरण के सन्दर्भ में वेदान्तसार की पंक्तियों में कार्यभेद से मन या अन्तःकरण के चार रूप देखे हैं – मन, बुद्धि, अहंकार और चित्त। संशय, निश्चय, गर्व और स्मरण ये चार क्रमशः इनके विषय है। शरीर अगर पंच महाभूत की निर्मिति है, तो अन्तःकरण उनकी तन्मात्राओं अर्थात् शक्तिगतरूप की निर्मिति है। स्पष्ट है, शक्ति के बिना एक कण भी सृष्टि में अस्तित्वमान् नहीं। इस शक्ति के कारण ही आर्ष दृष्टि में सम्पूर्ण सृष्टि सचेतन है। सृष्टि का हर कण शक्तिमान्‌रूप है।

हमने अपने विवेचन में यह भी देखा है कि पाँच महाभूत और उनकी तन्मात्राएँ वस्तुतः शक्ति और शक्त की समन्विति है। फिर, उन तन्मात्राओं की भौतिक स्थिति का विवेचन करती मनुस्मृति (1.20) का मानना है – महाभूत अपने उत्पत्ति–क्रम के अनुसार एक या एक से अधिक गुण से युक्त होते जाते हैं। आकाश, वायु, तेज (अग्नि), जल और पृथ्वी की उत्पत्ति के इस क्रम के अनुसार 'आकाश' का एक गुण 'शब्द' कहा गया है। बाद में आनेवाले महाभूत वायु का अपना गुण 'स्पर्श' है ही, साथ ही वह आकाश के गुण 'शब्द' से भी स्वतः युक्त हो जाता है। तीसरा महाभूत (तेज) या 'अग्नि' है। उसका अपना गुण 'रूप' है। किन्तु इसके पहले आनेवाले आकाश और वायु के गुण अर्थात् 'शब्द' और 'स्पर्श' भी इससे मिल जाते हैं। इस तरह 'तेज' के तीन गुण, रूप, शब्द और स्पर्श होते हैं। चौथा महाभूत 'जल' है। इसका अपना गुण 'रस' है, जो शब्द, स्पर्श और रूप से मिल जाता है। पाँचवा महाभूत पृथ्वी है। इसका अपना गुण गन्ध है। यह अपने से पूर्व के अन्य चारों भूतों के गुण अर्थात् शब्द, स्पर्श, रूप, रस को अपने गुण 'गन्ध' के साथ मिला लेता है।

इस तरह सूक्ष्मतम आकाश में मात्र एक गुण 'शब्द' है, किन्तु वह सबों का अयन है। पृथ्वी इनमें से स्थूलतम है। इसमें पाँचों गुण हैं। आर्ष अवधारणा के अनुसार पाँचों तन्मात्ररूप शक्तियों से अन्तःकरण का, और पाँचों महाभूत की तात्त्विक समन्विति में शरीर का निर्माण होता है। आर्ष

दर्शन में अन्तःकरण वस्तुतः 'शब्द' का अधिवक्ता है और शरीर 'शब्द' का अभिकर्त्ता। कोई किसी का जनक नहीं; क्योंकि अपने शक्त्यात्मक रूप में वे शक्ति के ही रूपान्तर और विस्तार है। प्रलय काल में परतम शक्ति जब अपने अंगों को समेटती है तब 'पृथ्वी' पानी में, 'पानी' अग्नि में, 'अग्नि' वायु में, 'वायु' आकाश में, 'आकाश' मन में, 'मन' विद्या में, 'विद्या' महत् में, 'महत्' प्रतिमा में, 'प्रतिमा' प्रकृति में लीन हो जाती है। और, 'प्रकृति' वस्तुतः क्रिया–शक्ति का ही पर्याय है।

इस तरह आर्ष दर्शन का ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) वृद्धिशील शक्त्यात्मक सत्ता है। वह अपने परतमरूप में शब्द (क्रियाशक्ति) और तत्त्व (कारित्व शक्ति) दोनों की समन्विति है। तत्त्व को द्रव्यात्मक माना गया है, और शब्द को शक्त्यात्मक। 'शब्द' ज्ञान का निरूपक है।

'शब्द' 'स्पर्श', 'तेज', 'रस' और 'गन्ध' की सूक्ष्मात्मक आन्तःकरणिक स्थिति में 'आकाश' आयतनरूप, 'वायु' प्राणरूप, 'तेज' रूपात्मक रूप, जल रसात्मकरूप, और पृथ्वी वस्तुतः गन्धरूप व्यापकत्व या गतिशीलता के निरूपक हैं।

'गन्ध' (गन्ध् + अच्) शब्द 'गन्ध' धातु से निष्पन्न हैं। 'गन्ध' धातु का अर्थ है – क्षति पहुँचाना, पूछना, माँगना, चलना–फिरना या जाना है। आधुनिक विज्ञान ने अपनी अवधारणा के मौलिक कण अर्थात् 'क्वार्क' (quark) के पारस्परिक संयोजन की व्याख्या के लिये जिन गुणों (properties) की चर्चा की है, उन्हें उसने charm, colour, flavour, truth और beauty के रूप में गिनाये हैं। यहाँ flavour शब्द 'गन्ध' का अंग्रेजी पर्याय है। Theoreticians have endowed quarks with other properties such as 'colour', flavour, truth, and beauty to explain how combinations of quarks can account for all the known hydrons. (Sahni's Dictionary of Physics : Dr. L.L. Sharma)। वैशेषिक दर्शन ने भी अपने प्रतिपादित चौबीस गुणों में 'गन्ध' को स्थान दिया है।

स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन अपने द्रष्टृत्व (परीक्षण, निरीक्षण और निष्कर्ष) में कहीं भी अवैज्ञानिक नहीं; और उसकी वैज्ञानिकता में मात्र वास्तविकता ही नहीं, वरन् पारमार्थिकता भी है। 'अध्यात्म' पद, वस्तुतः जीवन के पारमार्थिक रूप की व्याख्या का विज्ञान है। 'अधि आत्म' होने

से 'अध्यात्म' आत्मन् का कार्यकारी–रूप है; क्योकिं शरीरयुक्त आत्मा के रूप में अध्यात्म ही कार्यकारी होता है। वस्तुतः यही कारण है कि अथर्ववेद का 'अध्यात्म' देवता हर कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप देवता का द्रष्टा–व्याख्याता है। ध्यातव्य है कि 'अधि' की व्युत्पत्ति 'आ + धा + कि पृषो0 ह्रस्व' के रूप में हुई है। इसका अर्थ ऊर्ध्व, ऊपर, आगे बढ़कर, और किसी वस्तु पर प्रभुता या स्वामित्व प्रकट करने का भाव होता है। वेद अपने मूलरूप में जीवन–सृष्टि का पारमार्थिक विज्ञान है। वह जीवन से सन्दर्भित होने के कारण सार्वकालिक और सार्वभौमिक रूप से सत्य और प्रासंगिक है। ऋषि पारमार्थिक विज्ञान को ही 'ज्ञान' कहते हैं। उनका ब्रह्म परतम ज्ञान और तत्त्व की समन्विति का निरूपक है। परतम शक्ति का द्रष्टा वह 'द्रव्य' को भी शक्तिरूप ही देखता है।

यजुर्वेद की मन्त्रोक्ति है – *"द्यौस्ते पृष्ठं पृथिवी सधस्थमात्मान्तरिक्षं समुद्रो योनिः। विख्याय चक्षुषा त्वमभि तिष्ठ पृतन्यतः" । ।* (यजु0 11.20)। (सधस्थम् = आश्रय, आधार)

यहाँ जीवन का द्रष्टा जब मृत्युभुवन में जीवन को मर्त्यरूप देखता है तब वह उसे जीने को उत्साहित करता, उसके विजयी होने की कामना के साथ उसे उसके रूप से परिचित कराता है। ऐसा ही कुछ यजुर्वेद की उपर्युक्त मन्त्रोक्ति में हो रहा है। सविता देव मर्त्य से कह रहे हैं – तू अपने को छोटा, निरीह मत समझ। तू विशाल है। विस्तृत द्यौ लोक तेरा पृष्ठ है, पृथ्वी तेरा आश्रयस्थान है, अन्तरिक्ष तेरी आत्मा है, समुद्र तेरा उत्पत्ति–स्थान है। खुले हुए नेत्रों से तू देख; तू समस्त परिस्थितियों पर विजयी होगा।"

वेदों में 'अश्व' वेग और शरीर–बल को तथा 'गो' एवं सूर्य रश्मियाँ ज्ञान को निरूपित करती हैं। अग्नि और ऐश्वर्य वस्तुतः 'तेज' अर्थात् ज्ञान–बल और शरीर–बल की संयुति अर्थात् विज्ञान–बल को निरूपित करते हैं। सविता देवता मर्त्य को इसी विज्ञान–शक्ति की प्राप्ति की राह दिखाते हैं – "हे मर्त्य! तू अग्नि है, पृथ्वी के गर्भ में से अग्नि का खनन कर अर्थात् अग्नि को खोज निकाल। तेज से ही तेरी विजय सुनिश्चित होगी।" इस तरह 'तेज' (शक्ति) के रूप में अग्नि अर्थ–क्रियाकारित्व अथवा 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' तीनों रूपों को निरूपित करता है। वह व्योम

में सूर्य, अन्तरिक्ष (मध्याकाश) में विद्युत, और पृथ्वी पर अग्नि के रूप में अस्तित्वमान् है। उसके गार्हपत्य, आह्वनीय और दक्षिणाग्नि आदि यज्ञाग्नि–ये तीन रूप हैं। जठराग्नि के रूप में वह शरीर का पोषक है, बड़वानल रूप में समुद्र का तथा, दावानल के रूप में वन के ऐश्वर्य का कारण है। वह शिवःरूप है; क्योंकि वह सर्वकल्याणकारी है। उसके विनाशक रूप में भी सर्वकल्याण ही निहित है। वह पितातुल्य है।

क्रिया और कारित्व की समन्वितिरूप *'अर्थ'*, वस्तुतः कारक रूप में परिभाषित होता है। इस तरह 'कारक' वस्तुतः कार्यरूप है और, 'क्रिया' कारणरूप। ध्यातव्य है कि क्रिया ही अपनी कार्य–सिद्धि के लिये कारित्व में रूपान्तरित और उससे ही समन्वित होकर कार्यरूप ग्रहण कर मोक्ष रूप अर्थात् कारकरूप प्राप्त करती है। अहंकार 'क्रिया' का नहीं, वरन् कारक का गुण है। अहंकार क्रिया की कर्तृत्वशक्ति है। इस तरह अहंकार मात्र ब्रह्म का गुण है, अन्य का नहीं। सम्पूर्ण सृष्टि तेज अर्थात् शक्ति का ही विमर्श है। 'अग्नि' शब्द की व्युत्पत्ति *'अंगति ऊर्ध्वं गच्छति* अर्थात् 'जिसके गमन की दिशा उर्ध्वमुखी है' के अर्थ से 'अङ्ग् + नि और नकार का लोप के रूप में हुई है।' 'अङ्ग्' धातु का अर्थ है चलना, जाना, चक्कर लगाना।

फिर, 'अग्नि' पृथ्वी पर पायी जानेवाली साधारण अग्नि मात्र ही नहीं, वरन् वह तो यज्ञाग्नि या योगाग्नि के रूप में तत्त्वतः ज्ञानाग्नि भी है। योग और यज्ञ को 'कर्मसु कौशलम्' के रूप में व्याख्यायित किया गया है। गीता (2.50) ने जहाँ *'योगः कर्मसु कौशलम्'* कहकर 'योग' को ज्ञानमय कर्म कहा है, वहाँ भरद्वाज ने यज्ञ और महायज्ञ के अन्तर के प्रदर्शन के लिये *"यज्ञः कर्मसु कौशलम समष्टि सम्बन्धान्महायज्ञः"* कहकर 'यज्ञ' को ज्ञानमय कर्म कहा है।

कर्म की कुशलता ज्ञान से आती है। गीता (4.38) की ही उक्ति है – *"न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते। तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दती"।।* (गीता; 4.38)। अर्थात् इस संसार में ज्ञान के समान पवित्र करने वाला निःसन्देह कुछ भी नहीं है। उस ज्ञान को कितने ही काल से अपने–आप योगसंसिद्ध पुरुष आत्मा में अनुभव करता है। भाष्यकार ने 'योगसंसिद्धः' पद से 'समत्वबुद्धिरूप योग के द्वारा अच्छी प्रकार शुद्धान्तःकरण हुआ पुरुष' का अर्थ लिया है। स्पष्ट है – समत्वबुद्धि

से युक्त पुरुष अपने कर्मों में निष्काम होगा; क्योंकि 'बहुजन हिताय' में अपनी अर्थात् वैयक्तिक कामना गौण हो जाती है। फलतः ऐसे सब कर्म, जो वैयक्तिक कामना से किये गये हों, का अस्तित्व समत्व के ज्ञानाग्नि में भस्मीभूत हो जाते हैं। कहा भी है – *"ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा"।।* (गीता; 4.37 उत्तरार्द्ध)। और, ऐसे ही, जिसके सम्पूर्ण कार्य संकल्पित कामना से रहित हैं, ऐसे उस ज्ञानरूप अग्नि द्वारा भस्म हुए कर्मोंवाले पुरुष (ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्) को ज्ञानीजन भी पण्डित कहते हैं। *"यस्य सर्वे समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः। ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डितं बुधाः"।।* (गीता; 4.19)।

इस तरह योग और यज्ञ, वस्तुतः ज्ञानमय कर्म के निरूपक हैं। यज्ञ के कर्मकाण्ड का सिद्धान्त–पक्ष वस्तुतः विज्ञानमय है, किन्तु उसका व्यावहारिक पक्ष अन्धविश्वास के अधीन कर दिया गया है।

उपर्युक्त यजुर्वेदीय मन्त्र में द्यौ, पृथ्वी, अन्तरिक्ष, समुद्र की तुलना क्रमशः शरीर के पृष्ठ (पीठ, रीढ़) से, आश्रय और स्थैर्य से, आत्मा से और उत्पत्ति स्थान (योनि) से किया गया है। द्यौलोक का सूर्य, पृथ्वीलोक की अग्नि, अन्तरिक्ष का विद्युत् और समुद्र का बड़वानल सब जीवन–विज्ञान से सन्दर्भित हैं। अग्नि–तत्त्व तेजोरूप होने से सम्पूर्ण सृष्टि की संचालक–शक्ति है। ऋग्वेद अपने पहले सूक्त में ही अग्नि को यज्ञ में अग्रणी प्रकाशित कहा है। अग्नि यज्ञकर्त्ता और देवदूत है। वह भू–लोकशक्ति और देव–लोकशक्ति के बीच की समन्वयक शक्ति है। वह शरीर के लिये शक्तिदायक और पोषक तत्त्व है। वह विघ्नों को दूर करता है। वह यज्ञ का पुरोहित और यज्ञ में देवताओं का ऋत्विज है। वह प्रकाशमय कविक्रतु अर्थात् सर्वज्ञ अर्थात् सत्य का ज्ञाता और 'चित्रश्रवस्तमः' अर्थात् चित्रों की भाषा को भी सुन सकनेवाला है। अग्नि पितृतुल्य होने से सम्पूर्ण सृष्टि का संरक्षक है।

अग्नि का ज्ञान वस्तुतः आर्ष विज्ञान का महत्त्वपूर्ण अंग है। उसका अन्वेषण अनिवार्यतः सृष्टि–विकास के शक्त्यात्मरूप का व्याख्याता सिद्ध हुआ है। यह ऐतिहासिकरूप से संस्कृति और सभ्यता के विकास का भी कारण सिद्ध हुआ है। ज्ञानवृद्ध नचिकेता जब यमराज से मिलते हैं, वे उनसे अग्निविद्या का उपदेश देने की ही याचना करते हैं। यमराज द्वारा नचिकेता

को दी गयी अग्नि–विद्या का नामकरण भी नचिकेता के नाम से ही जगत् में प्रसिद्ध है। अग्निविद्या वस्तुतः यज्ञ–विज्ञान की आधारभूत विद्या है।

वेद में अग्नि की तुलना बृहस्पति और ब्रह्मणस्पति से भी की गई है। वह मन्त्र, धी (बुद्धि) और ब्रह्म का उत्पादक है। (हिन्दू धर्मकोश : डा0 राजबली पाण्डेय)। ऋषि मन्त्र–द्रष्टा हैं, और मन्त्र–प्रत्यक्ष देवता अपने–आपमें ब्रह्मरूप हैं। *"ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन देवा अधि विश्वे निषेदुः। यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत् तद इमे समासते"*।। (ऋ.वे. 1.164.45–46)

आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी से निर्मित चेतनात्मक भौतिक सृष्टि 'शरीर' और 'शरीरी' की समन्विति है, जहाँ 'शरीर' कारित्व (कारक तत्त्व) का निरूपक और, 'शरीरी' क्रिया–तत्त्व का निरूपक है। क्रिया ज्ञान–परक और कारित्व कर्मपरक है। इस तरह, आकश, वायु और अग्नि प्राणपरक आभ्यन्तरिक पुरुष अर्थात् 'क्रियापुरुष' का, और जल तथा पृथ्वी स्थूल कर्मप्रधान–शरीर अर्थात् कार्यपुरुष का निरूपक है। दोनों की समन्विति ही चेतन शरीर अर्थात् कार्यशील शरीर है। सामान्य–जन मात्र स्थूल शरीर–सृष्टि को देखते हैं; क्रियाप्रधान आभ्यन्तरिक शरीर को न तो वे देखते हैं और न ही जानते हैं। इस क्रिया–पुरुष का द्रष्टा ही ऋषि या सर्वज्ञ होता है।

हिन्दू धर्मकोश ने संगीतदर्पण से आहृत उद्धृति के माध्यम से लिखा है – *"आत्मा के द्वारा प्रेरित चित्त देह में उत्पन्न अग्नि को आहत करता है। वही अग्नि ब्रह्मग्रन्थि में स्थित प्राणवायु को प्रेरित करती है। अग्नि द्वारा प्रेरित प्राण क्रम से ऊपर चलता हुआ नाभि में अत्यन्त सूक्ष्म ध्वनि करता है तथा आगे गले और हृदय में भी सूक्ष्म ध्वनि करता है। सिर में पुष्ट और अपुष्ट तथा मुख में कृत्रिम प्रकाश करता है। ध्वन्यात्मक नाद में नकार प्राण का नाम है, दकार अग्नि का नाम है। प्राण (वायु) और अग्नि के संयोग से 'नाद' की उत्पत्ति होती है।"* यहाँ 'नाद' की हमें अच्छी व्याख्या मिलती है।

हम आर्ष दर्शन की अवधारणा के अनुसार शब्द, स्पर्श और रूप अर्थात् आकाश, वायु और अग्नि के सूक्ष्मतम तात्त्विक रूपों की समन्विति में शब्द को विकसित होते देखते हैं; शरीर उसकी अभिव्यक्ति का

साधनमात्र है। जल और पृथ्वी मुख्यतः स्थूल शरीर के कारणरूप तथा आकाश, वायु, अग्नि सूक्ष्म शक्त्यात्मक शरीर के कारण रूप है। 'शरीर' क्रिया की अभिव्यक्ति का साधन है। दोनों की समन्विति ही क्रियाशील जीवन है। इस तरह ऋषि के लिये 'ज्ञान' जहाँ परतम की व्याख्या में पारमार्थिक अभ्युदय का मार्गदर्शक है, वहाँ वह पारमार्थिक आनन्द रूप मोक्ष की प्राप्ति का भी साधन है।

आर्ष दर्शन की अवधारणा में आत्मा सर्वकल्याणात्मक विज्ञान और पारमार्थिक सत्य का द्रष्टा है। पारमार्थिक सत्य की प्राप्ति ही दर्शन का लक्ष्य है। आधुनिक दार्शनिकों में विज्ञानवादी मानववाद के व्याख्याता दार्शनिक मानवेन्द्र नाथ राय की उक्ति है – As a matter of fact science and philosophy have been interwoven from the very dawn of civilisation. विज्ञान अर्थात् वास्तविक ज्ञान के विना वस्तु की पारमार्थिक उपयोगिता का ज्ञान सम्भव नहीं होता।

इस तरह जहाँ विज्ञान और दर्शन दोनों ही मननशील मानव के सहजात हों, वहाँ उसके दर्शन को विज्ञानाधारित और विज्ञान को दर्शनाधारित तो होना ही होगा। आर्ष दर्शन और आर्ष विज्ञान एक–दूसरे का आधार लेकर ही विकसित हुए दिखते हैं।

आत्मा, जिसे आर्ष दर्शन द्रष्टारूप में स्वीकार करता है अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय कोष से युक्त कहा गया है। इस तरह आर्ष दर्शन का आत्मा या ब्रह्म अपने–आपमें विज्ञानमय कर्तृशक्ति है। स्थूल शरीर में सूक्ष्म शक्त्यात्मक शरीर की व्याप्ति जैसे द्रष्ट और कर्तृ दोनों के भेद को ही मिटा देती है। स्थूल शरीर स्थूल–सूक्ष्म इन्द्रियों द्वारा स्थूल विषय को देखता भर है, उसे स्थूल–रूप में ग्रहण नहीं करता। फलतः वाह्य–स्थूल के ज्ञान की पहली सीढ़ी इन्द्रियाँ ही होती हैं। 'दृष्ट–स्थूल' इन्द्रियों के माध्यम से मन–मस्तिष्क तक नहीं जा सकता। फलतः वह उत्तेजना (stimuli) के रूप में गृहीत होता है। दूसरे शब्दों में इन्द्रियाँ दृष्ट को नहीं, वरन् दृश्य को ग्रहण करती हैं। फिर, दृश्यरूप में ही उसकी सम्पूर्ण व्याख्या को हमारा मन–मस्तिष्क ग्रहण करता तथा अभिव्यक्त करता है। यही कारण है कि ऋषि–दृष्टि अपने तेजोरूप में 'चित्रश्रवस्तमः' अर्थात् चित्रों (की भाषा) को भी सुनने वाली है।

बीते समय में परमाणु अदृष्ट और, मात्र अवधारणा का अंग था। कणाद ने उसे अपने मानस–चित्रपट पर ही देखा होगा, आज हम उसे इलेक्ट्रॉन माइक्रोस्कोप (Electron microscope) में देख पाते हैं। फिर, आज हम जिस क्वार्क को देख नहीं पा रहे, मात्र वैज्ञानिक अवधारणा में जिसे देखते हैं, एक दिन वह भी प्रत्यक्षित होगा, ऐसी आशा तो वैज्ञानिक कर ही सकते हैं।

आर्ष दर्शन में हर ज्ञानेन्द्रिय प्रत्यक्ष–द्रष्टा ही है। हर ज्ञानेन्द्रिय उत्तेजना को ग्रहण कर मन–मस्तिष्क द्वारा उसका गूढ़लिपिरूप (coded form) में अध्ययन और परिणामरूप वैचारिक निष्कर्ष प्राप्त करता हुआ स्थूल प्रत्यक्ष को उसकी यथार्थता में देखता–समझता है। वह विचारमात्र नहीं रह जाता। अपनी प्रयोगशाला में माइक्रोस्कोप के लेन्स के बीच पड़े किसी पौधे के तने अथवा मानव–शरीर की ऊतियो (tissues) के स्लाइड को जाँचता वैज्ञानिक जिन कोशिकाओं को देखता है, वह अपने–आपमें वास्तविक ही होता है, मात्र छाया–चित्र नहीं होता। वस्तुतः छाया–चित्र तो आँख के दृष्टि–पटल (retinal curtain) पर बनता है। स्पष्ट है कि स्थूल जागतिक सृष्टि कहीं से भी किसी अवधारित तत्त्व का छाया–चित्र या आभास नहीं होता। शक्ति ही अपने शक्त्यात्मक रूप से द्रव्यात्मक शक्ति में रूपान्तरित होती हुई जागतिक विस्तार पाती है। इस तरह किसी द्रव्य की चरम परिणति शक्तिरूप में और शक्ति की अभिव्यक्ति द्रव्यरूप में देखी जाती है। ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन का 'भौतिक' अस्तित्व ही नहीं वरन् शक्तिगत सम्पूर्ण सृष्टि ही प्राणिक है।

आर्ष दर्शन शक्ति की अवस्थाओं की पहचान पा चुका था – यह निष्कर्ष उसके वाङ्मय में मिलता है। यह दूसरी बात है कि बाद में तार्किक विचारकों द्वारा अपनी व्यवस्थापरक अन्धभक्ति और अपने अन्धविश्वास में उसे अन्यथा रूप दिया जाता रहा है। छान्दोग्य उपनिषद् की इस उक्ति को देखें – *"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्।"* (छा०उ० 6.2.2)।

हम पहले भी देख चुके हैं कि सत्–असत् के 'कारित्व–क्रिया' रूप की अवहेलना करते हुए इन्हें सत्य–असत्य का निरूपक बना दिया गया है। इतना ही नहीं यहाँ 'सत्' को उसके कारित्वरूप क्रियाशक्ति की अवधारणा से हटाकर पूर्णतः 'कारक' बना दिया गया है। इसके लिये

सृष्टि के आदिकार्य रूप कारण 'शक्तिमान्' को भी शक्ति और शक्त की समन्विति से हटाकर तर्क के आधार पर 'शक्तिमान्' को शक्ति से अभेदित सिद्ध कर दिया गया है। इस तरह कारकरूप ईश्वर, राजा, सत्ता आदि सब अपनी सर्वोच्चता में स्वतः लोकेत्तर बना दिये गये हैं। फिर जैसा कि हमने अन्यत्र भी देखा है, यह उस काल की बात होगी, जब महाभारतीय उक्ति (शा.प. 59.14) *"न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः। धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्तिस्म परस्परम्।।"* – के अनुसार, बाद की फलित अव्यवस्थापरक स्थिति को सुधारने के लिए राज्यपरक व्यवस्था सुनिश्चित की गई होगी।

जो भी हो, 'सत्' को सत्य अर्थात् कारक का रूप दे दिया जाना 'असत्' को तार्किक विचारण–क्षेत्र से ही हटा दिया जाना सिद्ध हुआ है। फलतः यहाँ 'सत्' को कारक की पूर्णता के लिये तार्किकों को 'असत्' की जगह 'क्रियाशक्ति' का आरोपण उस कारक तत्त्व में ही अलग से माया के रूप में करना पड़ा है। हमने अपने विवेचन में वैयाकरणों को भी 'परावाक्' को हटाकर 'पश्यन्ती' में उसके तात्त्विक गुणों को आरोपित करते हुए देखा है। क्या यह आश्चर्य का विषय नहीं कि 'सत्' को ही कारकरूप सत्य घोषित कर दर्शन को उसके निष्पक्ष वैज्ञानिक द्रष्टृत्व से हटने को विवश कर दिया गया? गीता की उक्ति है – *नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः। उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः।।* (गीता – 2.16) अर्थात् असत् का अस्तित्व नहीं है और सत् का अभाव नहीं है; इस प्रकार इन दोनों का ही तत्त्व ज्ञानी पुरुषों द्वारा देखा गया है।" वस्तुतः श्रीकृष्ण की इस उक्ति (गीता 2.16) को हमें उनकी ही दूसरी उक्ति (गीता 9.16) – *'तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च। अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन।।'* – के साथ देखना होगा। पहले श्लोक में 'असत्' की विद्यमानता को नकारा गया है। (नासतो विद्यते); जब कि दूसरे श्लोक में श्रीकृष्ण ने अपने को ही अमृत और मृत्यु (अमर्त्य और मर्त्य) तथा सत्–असत् कहा है। एक साथ दोनों की सत्यता नहीं मानी जा सकती। अगर 'असत्' विद्यमान नहीं तो फिर श्रीकृष्ण असत् कैसे? स्पष्ट है कि पहले श्लोक में श्रीकृष्ण कार्यसृष्टि के सन्दर्भ से असत् को देखते हैं और दूसरे श्लोक में कारण–सृष्टि के सन्दर्भ से। भावता और अभावता को विद्यमानता और अविद्यमानता या व्यक्तता और अव्यक्तता का अर्थ देते

श्रीकृष्ण दृष्ट कार्य–सृष्टि में 'असत्' के सर्वथा अभाव की बात कहते हैं। 'असत्' कारण–सृष्टि का अवयव है और वह ऐसा आदिकारण है, जो 'सत्' में रूपान्तरित होता और उससे ही समन्वित होकर श्रीकृष्णरूप (स्वयम्भू रूप) जगत् का आदिकारण बनता है। अर्जुन कार्य–सृष्टि के अंग हैं, वे कारण–जगत् को नहीं देखते। गीता में श्रीकृष्ण अपने 'कारणरूप' की ही व्याखा अर्जुन के सामने रख रहे होते हैं।

यहाँ गीता के 'धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे' में 'धर्मक्षेत्रे' से प्रकारान्तरतः कारणसृष्टि का और 'कुरुक्षेत्र' से कार्यसृष्टि की भी व्याख्या मिलती दृष्टिगोचर होती है। श्रीकृष्ण के अनुसार 'असत्' वस्तुतः 'कारण' का द्योतक है। कार्यसृष्टि में वह अलग से स्वतन्त्र नहीं होकर, कार्यसृष्टि में ही निहित होता है। 'कारण' अविनाशी है और 'कारण' की अविनाशिता से 'कार्य' का रूप प्रभावित होता है। अर्थात् उसका रूप या आवरण बदलता है *'न जायते म्रियते वा'* (गीता 2.20) और *'तथा शरीराणि विहायजीर्णान्यिन्यानि संयाति नवानि देही''* (गीता 2.22) जैसे गीता के ये उद्घोष हमें यही समझाते हैं। आर्षेतर दर्शन में 'असत्' की रूपान्तरता को नाशवान और सत् को यथावत् देखते हुए उसे अविनश्य कहा गया है, 'सत्' में आयी कार्यकारिता के अन्तर को नहीं देखा गया है।

यहाँ हमें आत्मा की अमरता का सिद्धान्त मिलता है। व्यक्ति के पुनर्जन्म का नहीं। सार्व का निरूपण करती 'आत्मा' का अवतरण आधुनिक जैविक विज्ञान में वर्णित जेनेटिक्स (genetics) के माध्यम से समझा जा सकता है, जहाँ किसी भी प्रजाति का निश्चयन क्रोमोजोम (chromosome) की संख्या से होता है; और वैयक्तिक गुणों का निर्धारण जीन (gene) से। 'जीन' भी आर०एन०ए० और डी०एन०ए० से बने होते हैं। इसे जेनेटिक कोड (genetic code) के रूप में जैविक विज्ञान समझता–समझाता है।

वैयक्तिकता की समन्विति समाज का मूलाधार है; और सामाजिक एकता व्यक्ति का संरक्षक। संरक्षण अस्तित्व से संम्बद्ध है। 'अस्तित्व' दर्शन का विषय है। इस ताह समाज का प्रभाव दर्शन पर और दर्शन का प्रभाव समाज पर पड़ना अनिवार्य हो जाता है। फिर जब दर्शन की निष्पक्षता समाज को अभ्युदयकारी पारमार्थिक विज्ञान की ओर ले जाती है तब, धर्म (धृ + मन्) स्वतः निष्पक्ष दर्शन की ओर बढ़ जाता है। वस्तुतः समाज, धर्म और दर्शन में यही सम्बन्ध है।

यहाँ हम धर्म, विज्ञान और दर्शन को भी एक समन्विति में परिभाषित होते देखते हैं। 'धर्म' दृष्टि है, 'मति' (बुद्धि) विवेचक, 'आत्मा'

द्रष्टा—विज्ञाता और 'अध्यात्म' या 'ब्रह्म' विज्ञात—विज्ञाता का द्रष्टा अधिवक्ता। इस रूप में ही अध्यात्म को देवों में प्रमुख अर्थात् उत्तम पुरुष के रूप में देखा गया है। वह सब देवों का द्रष्टा व्याख्याता है। अर्थवेद में अध्यात्म देवता को इसी रूप में देखा गया है। अध्यात्म वस्तुतः पारमार्थिक विज्ञान है। ब्रह्म के स्तर पर कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप हर देवता अपने सम्पूर्ण व्यक्तित्व को अनावरित कर देता है। यह ब्रह्म ही परतम ज्ञेय, ज्ञान और ज्ञाता है। वह परमार्थ का द्रष्टा ज्ञाता है। गीता इसे ही शरीरी, देही या क्षेत्रज्ञ कहती है। शरीर इसी शरीरी के कर्तृत्व का साधन है।

धर्म, दर्शन और विज्ञान क्रियाप्रधान होने से प्रक्रियारूप में ही समझे जा सकते हैं। जहाँ ये तीनों अपनी समष्टि में उस एक और अद्वितीय परमशक्ति के अन्वेषक—द्रष्टा हैं, वहाँ व्यवहार में वे एक दूसरे के पूरक भी हैं। 'धृ + मन्' रूप धर्म वह दृष्टि है, जो दृष्ट—अदृष्ट का दर्शन करता हुआ पारमार्थिक व्यवहार के आधार पर उसे विजानित (विज्ञात) करता है। इसे (धर्म, विज्ञान, दर्शन) ही 'ज्ञान', अर्थात् पारमार्थिक विज्ञान, कहा गया हैं। 'समाज' उसे अपनी कर्मण्य—व्यावहारिकता में 'धर्म'; 'ज्ञाता' (अन्वेषक) अपनी खोज में उसे 'विज्ञान'; और 'द्रष्टा' अपने द्रष्टृत्व में उसे 'दर्शन' कहता है। यह ऐसा ही है, जैसे 'मन' को स्थान—भेद से इन्द्रिय (इन्द्र + घ – इय) धर्म, मति, आत्मा और ब्रह्म—परब्रह्म या अध्यात्म रूप में देखा जाता है।

'इन्द्र' शब्द की व्युत्पत्ति 'इन्द् + रन्' या 'इन्द्र + रम्' के रूप में हुआ है। निरुक्त ने औपमन्यव के मत की चर्चा की है। औपमन्यव के मत में 'इदम् दर्शनात्' से 'इन्द्र' शब्द की व्युत्पत्ति हुई है। इसमें 'इदम्' पूर्व पद और 'दर्शिन' उत्तर पद की संयुति से *"इदं दर्शी इन्द्रः"* रूप में 'इन्द्र' शब्द की व्युत्पत्ति व्याख्यायित हुई है। इस तरह 'इदंदर्शी' का अर्थ होता है – *'इन्द्रः असौ इन्द्रः इदं सर्वमद्राक्षीत् इति इन्द्रः।"* अर्थात् इस इन्द्र ने यह सब कुछ देख रखा है या जान रखा है। उक्ति है – *"इदं दर्शनादित्यौपमन्यवः।"*

उपर्युक्त वक्तव्य 'इन्द्र' को मनःवाची सिद्ध करता है। दूसरे शब्दों में जहाँ वह (इन्द्र) इद्रियों का राजा, 'सर्वद्रष्टा' (सब कुछ देखनेवाला), धृतमना शक्त्यात्मक पुरुष सिद्ध होता है, वहाँ इन्द्रियों में से

प्रत्येक अपने–आपमें अपने–अपने विषय का प्रत्यक्षक या प्रत्यक्षकर्त्ता सिद्ध होता है। इस तरह इन्द्रियों से लेकर ब्रह्म तक का हर रूप हमें मनः सम्बद्ध देवरूप कार्यनिर्वाहक शक्ति अर्थात् क्रिया–शक्ति की क्रियाशीलता ही देखने को मिलती है।

हमने 'मन' को मनुस्मृति के साक्ष्य से ग्यारहवीं इन्द्रिय के रूप में देखा है। उसकी स्पष्टोक्ति है – *"एकादशं मनो ज्ञेयं स्वगुणेनोभयात्मकम्। यस्मिञ्जिते जितावेतौ भवतः पञ्चकौ गणौ।।"* अर्थात् मन को ग्यारहवीं इन्द्रिय जानना चाहिये। यह अपने गुण से उभय इन्द्रियरूप, अर्थात् कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय दोनों है। इसके जीतने मात्र से दोनों पञ्चक गण अर्थात् पाँचों कर्मेन्द्रियाँ और पाँचों ज्ञानेन्द्रियाँ विजित हो जाती हैं। (मनुस्मृति 2.92)

मन वस्तुतः क्रिया और कर्म अर्थात् क्रियात्व (असत्) और कारकत्व (सत्) दोनों शक्तिरूपों का निरूपक है। इस तरह वह प्रेरणा और प्रेरक दोनों ही है। इसे ही मीमांसकों और वैशेषिकों के शब्दों में क्रमशः चोदना या नोदना के रूप में निरूपित किया गया है। *चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः*। (मी.द. 1.1.2) चोदना अर्थात् प्रेरणा, जिसका लक्षण है, ऐसा बोधित विषय धर्म है। ज्ञानात्मक रूप में यह प्रेरणारूप अन्तःशक्ति ही वाह्य शक्ति से प्रेरित होकर गत्यात्मक होती है, क्रियाशील होती है। दूसरी ओर कार्यात्मक अभिव्यक्ति में ज्ञानात्मक शक्ति की प्रेरणा से कर्मेन्द्रियाँ कार्य को रूप देती हैं। भौतिकविदों के शब्दों में कहें तो कह सकते हैं कि वाह्य और आभ्यन्तरिक शक्तियाँ एक–दूसरे को प्रभावित करती हुई कार्य की पूर्णता में सहभागी बनती हैं। शक्ति अविनश्य के साथ अजन्मा, मगर रूपान्तरणीय और प्रभावशाली है।

नोदनविशेषादुदमनविशेषः।। (वै.द. 5.1.10) अर्थात् प्रेरणा होने से वेग–विशेष होता है। इसके साथ ही वैशेषिक दर्शन ने आत्मा को भी इसी रूप में देखा है – *आत्मासंयोगप्रयत्नाभ्यां हस्ते कर्म*।। (वैशे.द. 5. 1.1) अर्थात् आत्मा के संयोग एवं प्रयत्न (प्रेरणा) से हाथ के द्वारा कर्म होता है। यहाँ यह स्पष्ट होता है कि प्रेरणा या नोदना, जहाँ शक्ति की क्रियाशीलता का आरम्भक है, वहाँ वह कार्य–शक्ति के विस्तार का कारण भी है। सृष्टि–विस्तार की यह अनन्तता, 'शक्ति' की अनन्तता और उसकी

अनन्त विस्तारिता की भी कहानी कहती है। फिर, जहाँ शक्ति का विस्फोट शक्ति के विस्तार का कारण सिद्ध होता है, वहाँ शक्ति की द्रष्टृ–शक्ति उस विस्फोट के दृश्य और कारणों की व्याख्या का साधन भी बनती है। यह द्रष्टृ–शक्ति ही कारकशक्ति में धर्मरूप है। इस तरह, ऋषि–दृष्टि में 'दर्शन', वस्तुतः इन्द्रिय, धर्म (मन और इन्द्रियों की संयमिता) और मति–प्रत्यक्ष का आत्म या ब्रह्मविवेचित पारमार्थिक अभिव्यक्ति है। ध्यातव्य है कि आधुनिक विज्ञान अब तक 'मति' अर्थात् बौद्धिक विवेचन से आगे नहीं बढ़ सका है।

हमने यह भी देखा है के 'तर्कऋषि' ऋषि का स्थानापन्न है, किन्तु हमने यह भी देखा है कि 'तर्कऋषि' से भी ऋषित्व का जब पलायन हो जाता है तब मात्र तर्क ही रह जाता है। 'तर्क' बौद्धिक सीमा को पार नहीं कर पाता; क्योंकि वह वैयक्तिक बौद्धिक विकास का दास होता है। 'वैज्ञानिक' या 'तार्किक' जब तक वैयक्तिक मति (मन् + क्तिन्) या निजि बौद्धिक सीमा की अर्थात् ऐन्द्रियक बँधेज में रहता है वह अपनी ही उपलब्धि की लक्ष्य–सीमा तक रह जाता है। वह यह नहीं देख पाता कि उसकी उपलब्धि का प्रभाव सर्वार्थ या परमार्थ की कसौटी पर सही है या नहीं। परमाणु बम का बनाया जाना और हिरोशिमा तथा नागाशाकी पर उसका गिराया जाना इसका प्रत्यक्ष साक्ष्य है। 'आत्मा' (अत् + मनिन्) वस्तुतः सर्वार्थ और 'ब्रह्म' (बृह् + मनिन्) पारमार्थिक चिन्तन का साधन है।

इस तरह यहाँ यह स्पष्ट होते देर नहीं लगती कि मन ज्ञानेन्द्रिय के रूप में प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय का समेकित प्रत्यक्षकर्ता या द्रष्टा है, जो दृष्ट या दृश्य के विवेचन में स्व–सार्व–परम को नहीं भूलता। उसका स्वार्थिक अर्थात् वास्तविक विवेचन विज्ञान को जन्म देता है; और सर्वार्थ–चिन्तन सर्वकल्याण अर्थात् प्राणी–जगत् के कल्याण तक जाता है। यह जब वैश्विक या ब्रह्माण्डीय कल्याण को अपने विवेचन का विषय बनाता है तब अध्यात्म कहलाता है। अध्यात्म या परमार्थ चिन्तन में भौत और दैव (अर्थात् द्रव्य शक्ति और क्रियाशक्ति) दोनों ही अपनी समन्विति में विद्यमान रहते हैं। वेदान्त इसे अपने सूत्र में इस प्रकार देखता है – *"तत्तु समन्वयात्"*। (वेदान्त–दर्शन; 1.1.4) अर्थात् ब्रह्म तो समन्वय से है। यही कारण है कि पारमार्थिक ऋषि–दृष्टि वेद की ऋचाओं को, आधिभौतिक अधिदैविक और आध्यात्मिक दृष्टि से देख पाती है, किन्तु

तार्किक या आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टि आध्यात्मिक या पारमार्थिक यथार्थ को नहीं देख पाती। अगर देखती भी है तो वह उसे अपने संशय में अनदेखी कर जाती है।

'आत्मा' का विषय वस्तुतः वैज्ञानिक उपलब्धियों का सर्वार्थ भाव चिन्तन है। सर्वार्थ गुम्फित स्वार्थ ही परमार्थ की ओर अग्रसर हो पाता है, शुद्ध स्वार्थ अर्थात् ऐन्द्रियक स्वार्थ नहीं। सर्वार्थ या परमार्थ का चिन्तन भी तभी सम्भव होता है, जब हमारा स्वार्थ सार्वभाविक होकर हर कार्य में एक ही कारण को देखने लगता है, या उसे देखने का प्रयास करता है। दूसरे शब्दों में कारण की पारमार्थिक एकरूपता ही सम्पूर्ण सृष्टि को एकरूप सिद्ध करती या कर सकती है। वैशेषिक दर्शन के कुछ सूत्रों को देखें – *कारणाऽभावात्कार्याऽभावः*।। (वैशेषिक द0 1.2.1)। अर्थात् कारण के अभाव में कार्याभाव होना निश्चित है। फिर कहा है – *क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्*।। (वही, 1.1.15)। अर्थात् द्रव्य वह है, जो क्रिया को ग्रहण कर सकता हो; जो क्रिया के द्वारा अपने को बदल सके; जिसका कार्य के साथ सम्बन्ध बना रहे।" इसकी सम्पुष्टि दार्शनिक करते हैं – *"न द्रव्यं कार्यं कारणं न बाधति।"* (वही, 1.1.12) कोई भी कार्य–द्रव्य अपने कारण–द्रव्य को नष्ट करने वाला नहीं है।

यहाँ कार्य–कारण सिद्धान्त की स्थिति से कार्यरूप समस्त सृष्टि व्याख्यायित हो जाती है; क्योंकि सम्पूर्ण कार्य क्रिया–कारित्व की समन्विति के रूप में ही व्याख्यायित होते हैं। आश्चर्य है, इतना स्पष्ट होने पर भी वैशेषिक 'सत्' की पूर्णता और 'असत्' को सत्–विरोधी मानकर अपनी वैज्ञानिकी को सीधी राह नहीं चलते रहने देते! कार्य–कारण को जानते हुए भी सत्–असत् को कारणरूप नहीं ले पाते!

वैशेषिक कारण–कार्य के सिद्धान्त पर विश्वास करते हैं। वे *"क्रियागुण व्यदेशोऽभावात् प्रागऽसात्।"* और *"सदसत्"*। आदि सूत्रों से स्पष्ट करतें है कि 'असत्' है तो; किन्तु वह दृष्ट नहीं; सत् दृष्ट है 'सत्' से कार्यद्रव्य का अर्थ लेता वैशेषिक दर्शन 'असत्' से सत् से पूर्व की स्थिति का अर्थ लेता है, जो कि क्रिया और गुण से रहित होता है। इस तरह वैशेषिक सत्–असत् को कारित्व–क्रिया के रूप में न देखकर 'सत्' को ही कारणरूप कार्य मानता है और असत् को अनुत्पन्न या अव्यक्त द्रव्य।

वैशेषिक अपनी विचारणा को तो विज्ञान का आधार देते हैं, किन्तु उसकी व्याख्या में अवैज्ञानिकता को प्रश्रय देकर उसकी वैज्ञानिकता से मुँह फेर लेते हैं। 'असत्' से अनुत्पन्न द्रव्य का अर्थ लेने से उनकी व्याख्याओं को वैज्ञानिक आधार नहीं मिल पाता। फिर भी, वैशेषिक दर्शन का मूल आधार विज्ञान है; क्योंकि 'असत्' को वे 'सत्' से पूर्व या फिर बाद की स्थिति का अस्तित्व मानते हैं। भौतिक विज्ञान वस्तुतः शक्ति का अध्येता है।

वैशेषिक (7.2.9) दो वस्तुओं के मिलने को संयोग कहते हैं, और संयुक्त के विभाजन को विभाग। उनके संयोग के तीन भेद हैं – अन्यतर कर्मज संयोग, उभयकर्मज संयोग और संयोगज संयोग। पहले में एक की क्रिया दूसरे की क्रिया को क्रियाशील करती है; दूसरे संयोग में दोनों की क्रियायें मिलकर क्रियाशील होती हैं; तीसरे में दोनों की क्रियायें संयोजित होकर अधिक शक्तिशाली हो जाती हैं। शक्ति की यह वैशेषिकी व्याख्या आधुनिक भौतिकी की व्याख्या के अनरुप है। शक्ति या गति के नियम इनसे व्याख्यायित होते हैं।

जो पहले प्राप्त न हुआ हो, उसका मिल जाना भी संयोग है। परन्तु यह अंग्रेजी के 'चान्स' (chance) का पर्याय नहीं, वरन् 'कर्म' से सम्बद्ध होता है। अगर इसे 'दैवयोग' भी माना जाय तो देवता को कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में ही देखना होगा; क्योंकि 'कर्म' कारकरूप होने से कारित्व अर्थात् क्रिया–शक्ति का ही कार्यकारी रूपान्तरण है। यही बात संयोग के पहले रूप अर्थात् अन्यतरकर्मज की व्याख्या में कहा गया है। संयोग और विभाग दोनों ही कर्म से उत्पन्न होते हैं। और 'कर्म' क्रियाशील वस्तु का गुण है, किसी निर्जीव वस्तु का नहीं; चेतन वस्तु ही कार्य करने में समर्थ हैं। स्पष्ट है – 'चेतना' क्रियाशीलता के रूप में परिभाषित होती है। गीता में श्रीकृष्ण ने अपने को भौतिक प्राणियों में चेतनारूप माना है। *'भूतानामस्मि चेतना' (गीता 10.22)*। चेतना में संशय का स्थान नहीं होता और न ही स्थैर्य होता है। उसमें गतिमानता होती है और वह कार्य का कारण होता है। श्रीकृष्ण वस्तुतः कारणरूप हैं। वे संशयविहीन निश्चिति और क्रियाशीलता के निरूपक हैं। क्रिया का रूपान्तरण होता है, उसका नाश नहीं होता। वह कार्य की कार्यशीलता को निश्चित दिशा देती है।

वैशेषिक 'शब्द' को क्रियारहित मानते हैं। फलतः वे 'शब्द' का 'अर्थ' के साथ संयोग को अस्वीकार करते हैं। उनके लिये शब्द, वस्तुतः द्रव्य और गुण का व्याख्याता है। *"शब्दार्थाभावः सम्बन्धी"*। (वही 7.2.18)। यहाँ वैशेषिक भटक–से जाते हैं या 'सत्' की प्रमुखता स्वीकार करने की ओर मुड़ते हुए 'क्रिया' (असत्) को भूलने का रास्ता निकालते दिखते हैं। वे शब्द में निहित 'धातु' को देखने का प्रयास भी नहीं करते। 'शब्द' की सार्थकता वस्तुतः उसकी क्रियार्थकता में ही है।

वैशेषिक अपने सूत्र *'असति नास्तीति च प्रयोगात्'।।* (7.2.17) के द्वारा अपने उपर्युक्त कथन की ही सम्पुष्टि करते दिखते हैं। वह 'असति' पद से 'असत्' का अर्थ लेते हैं, और असत् पदार्थों का तात्पर्य 'दिखाई न देने वाले पदार्थों' से लेते हैं। वैशेषिक मानते हैं कि शब्द और अर्थ का सम्बन्ध सांकेतिक नियम से होता हे।

दूसरी ओर 'अर्थ–क्रियाकारित्व' के विवेचन में 'शब्द' को हमने 'अर्थ' रूप में ही देखा है; क्योंकि शब्द स्वयं 'धातु' और 'प्रत्यय' के संयोग से अर्थरूप में परिणामित होते हैं। निष्कर्षतः वैशेषिक दर्शन का उपर्युक्त निर्णय वस्तुतः उसके द्वारा सत्–असत् को भाव–अभाव या अस्तित्व–अनस्तित्व के रूप में लेने के कारण हुआ है। क्रिया–कारित्व का अर्थ लेने पर, अपनी वैज्ञानिकता में इनका भी निष्कर्ष आर्ष निष्कर्ष के अनरूप ही होता। शब्द अकारण नहीं होते और अपनी ब्रह्मावस्था में भी वह कार्य–कारण या क्रिया–कारित्वरूप कारण से अलग नहीं रहते।

यहाँ हम वैशेषिक के इस सूत्र को देखते हैं – *"सामयिकः शब्दादर्थ प्रत्ययः"*।। (7.2.20)। उनका मानना है कि संकेत–सम्बन्ध से ही 'शब्द' के अर्थ का ज्ञान होता है। 'संकेत' व्यवस्थापरक है। यह विषयगत पदार्थ को समझने–समझाने का साधन है। स्पष्ट है कि वैशेषिक लौकिकता की प्रश्रयता में शब्द की वैज्ञानिकता की बलि दे रहे होते हैं। सत्–असत् के वैज्ञानिक अर्थ को छोड़ने और उसके उत्पन्न–अनुत्पन्न कार्यरूप अर्थ (Meaning) लेने के कारण वे क्रिया–कारित्वरूप 'कारण' भूलते हुए शब्द को संकेत मात्र सिद्ध करने का प्रयास करते हैं। उनके अनुसार अमुक शब्द अमुक अर्थ का बोधक है, ऐसी व्यवस्था का निर्देश ही संकेत है। आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता इसे प्रश्रय नहीं देती। उसके लिये शब्द नित्य और ब्रह्मरूप है, चाहे वह 'समुदाय' में हो या एकाकी।

धात्वर्थ प्रकरण के अनुरूप होता है। वस्तुओं की स्थिति के सन्दर्भ से वैशेषिकों ने काल और दिशा को अलग–अलग दो स्तरों पर देखा है, जब कि शक्त्यात्मक सृष्टि में दिक्–काल एक ही वीमा (Dimension) या आयाम के अवयव हैं। गत्यात्मक स्थिति में स्थिति का मूल्यांकन दिक्–काल के अन्तराल के साथ होता है। यहाँ दिशा प्रकरण में समय का और समय के प्रकरण में दिशा का ज्ञान अनिवार्य होता है।

'सामयिकः' पद से समय और दिशा का भी बोध होता है। आज की भौतिकी में पहले 'काल' और 'दिशा' को अलग–अलग पहचान दी गई थी और उनका व्यवहार 'दिशा' और 'काल' (space and time) के रूप में किया जाता था। किन्तु 'सापेक्षता के सिद्धान्त' के प्रकाशन के बाद उनके बीच के विभेदक चिन्ह्, 'और', को हटा दिया गया है। वैशेषिक अपने अगले सूत्र में कहते हैं – *"एक दिग्भ्यामेककालाभ्यां सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्यां परमपरंच"*। (वही 7.2.21)। स्पष्ट है कि पर–अपर के सन्दर्भ से वस्तुतः दिक्–काल (space-time) की सापेक्षिक दूरस्थता और समीपता का ज्ञान होता है।

यहाँ ब्रह्म की औपनिषदिक व्याख्या में चतुर्पाद ब्रह्म के चार पादों की भी व्याख्या स्पष्ट हो जाती है। 'अ', 'उ', 'म' तीन पादों के साथ रहनेवाला निर्गुण 'क्रिया' रूप पाद उनके कारित्व की सक्रियता और स्थैर्य के लिये अनिवार्यतः साथ होता है। चतुर्थ पाद द्रव्यात्म निष्क्रियता को कार्यकारीरूप देता है।

यहाँ हमें 'धर्म' के शाश्वत रूप की बात याद आनी चाहिये। हम जब 'धृ + मन्' रूप धर्म की बात करते हैं तब 'इन्द्रिय' (इन्द्र + घ – इय), 'मति' (मन् + क्तिन्), 'आत्मा' (अत् + मनिन्), 'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) 'धर्म' के चार रूप व्याख्यायित होते हैं; किन्तु जब आचारिक धर्म की बात करते हैं तब कोई मतैक्य नहीं हो पाता। उनमें कहीं सत्य, यज्ञ, तप, दान हैं, कहीं सत्य, ज्ञान, यज्ञ, दान और कहीं सत्य, शौच, तप और दान। रामचरितमानस (7/103) की उक्ति हैं – *"प्रकट चारि पद धर्म के कलि महुँ एक प्रधान। जेन केन विधि दीन्हें दान करइ कल्याण"*। स्मृति की उक्ति है – *"तपः परं कृतयुगे त्रेतायां ज्ञानमुच्यते। द्वापरे यज्ञमेवाहुर्दानमेकं कलौयुगे।"*

वामन पुराण (ग्यारहवाँ अध्याय) के अनुसार यज्ञ और स्वाध्याय देवताओं के; युद्ध और शिवभक्ति दैत्यों के; ब्रह्मविज्ञान, योगिसिद्धि आदि सिद्धों के; नृत्य, गीत सूर्यभक्ति गन्धर्वों के; ब्रह्मचर्य, योगाभ्यास पितरों के; जप–तप–ज्ञान–ध्यान और ऋषियों के; तथा दान–यज्ञ–दया–अहिंसा शौच–स्वाध्याय–भक्ति आदि मानव के धर्म हैं।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि 'धर्म' शब्द का व्यवहार स्मृति–काल में आचार–नियामकरूप किया गया, और ऐसे में ही 'धर्म' की 'धृ + मन्' व्याख्या को भुला दिया गया। "आचारः परमो धर्मः" कहने वाली स्मृति या स्मृतियों के प्रधान विषय आचार, व्यवहार और प्रायश्चित ही हैं। 'आचार' वैयक्तिक आचरण, 'व्यवहार' सामाजिक आचरण और 'प्रायश्चित' आचारिक एवं व्यावहारिक त्रुटियों के निराकरण का उपदेश या उपआदेश देते हैं। फिर, 'आचार' कर्तव्य कर्म का, 'व्यवहार' न्याय का और 'प्रायश्चित' दोष निवारण का आधार माना गया है।

इस-तरह ऋषि–दृष्ट विज्ञानमय ज्ञान जब आचरण की व्यावहारिकता के स्तर पर उतरता है, तब वह लौकिकता के अधीन हो जाता है; और उसमें देश–काल का परिस्थितिजन्यरूप प्रभावकारी दीखने लगता है। 'ज्ञान' लौकिक व्यावहारिकता में अपनी निष्पक्षता खोने लगता है; पद के अर्थ बदल जाते हैं; स्वयं 'अर्थ' (परिणाम) का अर्थ बदल कर धन (अर्थ) हो जाता है। 'धर्म' अपने ज्ञानात्मक अर्थ से उतर कर आचारिता का रूप ले लेता है। 'अहम्–त्वम्–सः' अपनी पारमार्थिक व्याख्या और 'स्व', 'पर' और 'परमार्थ' से अपनी पारमार्थिक सम्बद्धता को भूल जाता है, तथा 'मैं', 'तू' और 'वह' के भेद को अंगीकार कर लेता है। वह 'अहम्' के ब्रह्मत्व (बृंह् मनित्व) के साथ–साथ 'त्वम्' और 'सः' में निहित ब्रह्मत्व को भूल, 'अहं' के आहंकारिक मद को अपना लेता है। 'त्वम्' और 'सः' उसके लिये हीन हो जाते हैं। वह सर्वेश्वर अथवा परमेश्वर का रूप हो जाता है। फलतः क्रियावाची पद की सदसदात्मकता की समन्विति भुलाकर मात्र 'सत्' को सत, सत्य या सत्ता का रूप दे दिया जाता है। 'असत्' के क्रियावाची रूप को 'सत्' की माया घोषित कर दी जाती है। भर्तृहरि जैसे दार्शनिक–वैयाकरण भी इसके मायाजाल से नहीं बच पाते। वस्तुतः यह उनका दार्शनिक रूप है, जो परब्रह्म की क्रियारूप निर्गुणता को पहचानता

है, और वे 'परा' को पर रूप में शेष तीनों के साथ जोड़ देते हैं। 'परा वाक्' को वैयाकरण स्वतन्त्र मान्यता नहीं देते; जब कि परा की स्थिति में क्रिया अपने शक्त्यात्मक रूप में प्रकाशित होती है। वहाँ 'क्रिया' या 'भाव' का प्रकाशन निर्विकल्पात्म होता है और साधक की निर्विकल्पात्मक समाधि में ही साध्य हो पाता है। प्रकाशरूप 'परा' की उद्भूति मूलाधार में तब होती है, जब प्राणवायु नाभिस्थान की ओर उत्थित और उद्गमित होती है। 'पश्यन्ती' योगी के सविकल्पात्मक योग–समाधि में प्रत्यक्षित होती है। किन्तु, उसमें भी वह मात्र देखता ही है, अर्थबोध के लिये उसे भी 'मध्यमा' तक जाना पड़ता है। 'परा' और 'पश्यन्ती' वाक्शक्तियाँ योगियों की समाधि–अवस्था को छोड़, शेष सामान्यजन के लिये संवेद्य नहीं। 'मध्यमा' वाक्शक्ति है। अर्थदायी और हृदयस्थानी होने से गुहय है। मात्र 'वैखरी' वाक्शक्ति ही सर्वजनसंवेद्य है।

स्पष्ट है योगी निर्विकल्पता से सविकल्पता की ओर जाकर ही सामाजिक रूप से अपने को अभिव्यक्त कर पाता है। निर्विकल्पता में समाधिस्थ योगी ज्ञेय और ज्ञाता को अभेदित रूप में देखता है। यह पूर्णतः पारमार्थिक स्थिति होती है। निर्विकल्प में विकल्प के लिये कोई जगह नहीं होती। 'विकल्प' के पर्याय हैं – अनिश्चय, संशय, वरण–स्वतन्त्रता, दुविधा। इस तरह निर्विकल्प का अर्थ होता है – निश्चित अर्थात् संशयरहित होना। जहाँ वरण–स्वतन्त्रता न हो, वहाँ लक्ष्य की निश्चिति व्यक्ति को एकाग्रता प्रदान करती है। वहाँ जाति, लिंग, वचन का मोह नहीं होता। इस तरह निर्विकल्पता साधक को निर्गुण की ओर ले जाती है। साधक वहाँ मात्र क्रियाशक्ति का द्रष्टा रह जाता है, 'द्रव्य' का नहीं। वहाँ 'द्रव्य' भी पूर्णतः क्रियाशक्ति में ही रूपान्तरित हुआ रहता है। इस तरह ज्ञाता और ज्ञेय दोनों ही शक्ति की अपनी द्रव्यावस्था से अपने को क्रियाशक्ति के शक्त्यात्मक रूप में रूपान्तरित हुआ पाते हैं। 'क्रिया' ही तब 'क्रिया' को देख रही होती है। *"क्रिया पश्यति हि क्रियाः"*। यही कारण है, 'द्रष्टा' मूलतः क्रिया का ही द्रष्टा होता है। *"द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः"*। वेद–मन्त्रों के द्रष्टा को ऋषि कहा गया है और उसे *"ऋषयोः मन्त्र द्रष्टारः"* के रूप में परिभाषित भी किया गया है। मन्त्र, देवता और ऋषि अभेदित हों तभी वे पारमार्थिकरूप में प्रतिफलित होते हैं। वेद इसी रूप में अपौरुषेय हैं।

शक्ति के द्रव्यात्मक रूप को 'सत्त्व' (सत् + त्व) और शक्ति के क्रियात्मक रूप को 'तत्त्व' (तत् + त्व) कहा गया है। 'सत्त्व' "सतो भावः' और 'तत्त्व' *"ततो भावः"* रूप में व्याख्यायित होता है। *"तत् त्वम् असि"* में 'तत्' का व्यवहार परतम क्रियाशक्ति के लिये हुआ है। *'सोऽहम'* अर्थात् *'सः अहम्'* में 'सः' भी उसी परतम शक्ति का निरूपक है। साथ ही *'अहम् ब्रह्मास्मि'* में भी 'ब्रह्म' उसी परतम शक्ति का निरूपक है। 'सत्' या 'तत्' दोनों ही 'भाव' रूप अर्थात् क्रियापरक ही हैं। और, 'भाव' की व्युत्पत्ति "भू भावे घञ्' के रूप में हुई है। स्पष्ट है कि 'सत्' और 'तत्' दोनों ही शक्त्यात्मक हैं; दोनों शक्ति के ही शक्त्यात्मक रूपान्तरण हैं; 'शक्ति' अपनी रूपान्तरित स्थितियों में ही समन्वित होती है।

यहाँ दो बातें और स्पष्ट होती हैं – एक तो यह कि 'शक्तिमान्' की विवेचना में 'शक्ति' और 'शक्त' का क्रमशः 'क्रिया' और 'कारित्व' के रूप में समन्वयन एक तथ्य है, कोरी कल्पना नहीं; और, दूसरी बात यह कि शक्तिमान् और शक्ति अभेदित नहीं, वरन् कार्य–कारण रूप से विश्लेषणात्मक रूप से विवेचनीय हैं। उनके बीच, 'शक्ति' के रूपान्तरण और रूपान्तरित शक्तियों के परस्पर समन्वयन के दो स्तरों का अन्तर है। हम सत् को तबतक सत्य नहीं कह सकते, जबतक कि कारित्वरूप 'सत्' क्रियारूप 'यत्' से समन्वित नहीं हो जाता। 'सत्' को सत्यरूप देना 7अध्यात्म को उसकी वैज्ञानिकता से दूर कर रहस्यमय बना देता है; सामान्य–जन से उसे दूर कर देता है। परम्परा ने आज उसे सच भी कर दिखाया है। आज का छात्र ही क्यों, आज के अध्येता–विचारक भी इसे अन्धविश्वासजनित ईश्वरीय चर्चा और योगसिद्धि आदि से ही सम्बद्ध मानते हैं। भारतीय दर्शन के अंगविशेषों के प्रचारक भी आज जनसामान्य को इस व्यामोह से अलग नहीं होने देते। वस्तुतः 'अध्यात्म' पारमार्थिक विज्ञान है, जिसमें जीवन और सृष्टि से सन्दर्भित सब विज्ञान समाहित हों, परस्पर एक दूसर को समृद्ध करते हुए जीवन को आभ्युदयिक मार्ग पर ले जाते हैं।

ऋग्वेद के पुरुष सूक्त (ऋ० 10.90) 'सहस्रशीर्षा पुरुषः' वस्तुतः जीवन का पारमार्थिक द्रष्टा–विज्ञाता है। वह शक्त्यात्मक क्रिया–पुरुष है। उसकी स्थिति को मन्त्रद्रष्टा (ऋषि) ने इस रूप में देखा है – *"पादोऽस्यविश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि"।।* (ऋ० 10.90.3 उत्तरांश)

यह ब्रह्माण्ड इसका एक पाद और शेष तीन पाद नित्य प्रकाश रूप (अमृतं दिवि) हैं। मन्त्र के इस अंश को हम ब्रह्म के औपनिषदिक चार पाद और ऋग्वेदीय मन्त्र *"चत्वारि वाक्परिमिता पदानि"* के सन्दर्भ से देख सकते हैं। अ, उ, म एवं क्रियापुरुष अपने–आपमें अक्षरणशील होने से अक्षर हैं। 'अ' से सर्वव्याप्तता का, 'उ' से तेज का और 'म' से प्राज्ञ का बोध होता है। 'अ' को माण्डूकय उपनिषद् ने 'वैश्वानर' के रूप में देखा है। ये सब वस्तुतः प्रज्ञा के ही रूप हैं। ब्रह्म को प्रज्ञानघन कहा भी गया है।

माण्डूक्य उपनिषद् के भाष्यकार की व्याख्या के अनुसार "इस स्थूल जगत् के प्रकट होने से पूर्व परमेश्वर (परमात्मा) के आदि संकल्प द्वारा जो सूक्ष्म सृष्टि, अर्थात् मानस–सृष्टि उत्पन्न होती है और जिसमें समस्त तत्त्व तन्मात्राओं के रूप में रहते हैं, अर्थात् स्थूल रूप में परिणत नहीं हुए होते, उस सूक्ष्म जगत्‌रूप शरीर में चेतन प्रकाशस्वरूप हिरण्यगर्भ परमेश्वर इसके अधिष्ठाता होकर रहते हैं। कारण–जगत् और स्थूल जगत् दोनों से ही सूक्ष्म जगत् का घनिष्ट सम्बन्ध है, इसलिये वे कारण और स्थूल दोनों रूपवाले हैं।" (माण्डूक्योप0, मं0 10 की व्याख्या अंश : ईशादि नौ उपनिषद्; गीता प्रेस)।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि 'कारण जगत्' शक्त्यात्मक सृष्टि है, जब कि स्थूल जगत् द्रव्यामक। सूक्ष्म जगत् हो या स्थूल जगत् दोनों सृष्टियाँ अपनी सृजन–प्रक्रिया में एक–दूसरे से व्याख्यायित और सम्पुष्ट होती हैं। भाष्यकार इसे सीधे इस रूप में नहीं देखते। उनके अनुसार स्थूल जगत् के प्राकट्य से पहले परमेश्वर के आदिसंकल्प द्वारा एक सूक्ष्म सृष्टि उत्पन्न होती है और वे उसकी तुलना सूक्ष्म जगत्‌रूप शरीर से करते एवं परमेश्वर को उसका अधिष्ठाता मानते हुए उसमें ही निवसित मानते हैं। उनके अनुसार यह परमेश्वर चेतन और प्रकाशस्वरूप है। वह हिरण्यगर्भ है।

अब हम परमेश्वर के इस स्वरूप को देखते हैं, जो चेतन और प्रकाशस्वरूप है; और जिसे हिरण्यगर्भ कहा गया है। चेतन शब्द की व्युत्पत्ति 'चित् + ल्युट्' रूप में हुई है। चित् का पर्याय है – 'प्रभा', 'ब्रह्म' या 'आत्मा'। 'प्रकाशरूपता' में उस ब्रह्म को 'अमृतं दिवि' के अर्थ में लिया गया है, हम पहले देख चुके हैं। 'हिरण्यगर्भ' का अर्थ शब्दकोशों ने वे

'सूक्ष्म शरीर से युक्त' अर्थात् कारणरूप आदिकार्य के रूप में लिया है। 'हिरण्य' को सृष्टि का नित्य तत्त्व ज्योति, तेज, अमृत और शुक्र भी कहा गया है। ऋग्वेद की मन्त्रोक्ति हैं – *"हिरण्यगर्भः समवर्त्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्। स दाधार पृथिवीं द्यामुतेमां कस्मै देवाय हविषा विधेम"*।। (ऋ0 10.121.1)

स्वामी दयानन्द सरस्वती ने इस मन्त्र का पदार्थ इस प्रकार किया है – "संसार के इस रूप में आने से पहले संसार के सुवर्णमय उपादान कारण को अपने गर्भ में रखनेवाला वर्तमान था। वह पञ्चभूत का एकमात्र पति हुआ था। उसने पृथ्वी और इस द्युलोक को धारण किया।"

मन्त्र में प्रश्न है – *"कस्मै देवाय हविषा विधेम"*; क्योंकि आगे के मन्त्रों में उस देवता के स्वरूप का वर्णन है – *"य आत्मदा बलदा..."* आदि।

पौराणिक कोश (राणा प्रसाद शर्मा) ने 'हिरण्यगर्भ' के सन्दर्भ से लिखा है – "ऋग्वेदानुसार सर्वप्रथम इसी की सृष्टि हुई थी। यही आकाश, पृथ्वी, सारी सृष्टि का आधार और देवताओं का भी देव था।" जगत् की उत्पत्ति के सन्दर्भ में मनुस्मृति की उक्ति है –

आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम्। अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः।। ततः स्वयम्भूर्भगवानव्यक्तो व्यञ्जयन्निदम्। महाभूतादि वृत्तौजाः प्रादुरासीत्तमोनुदः।। योऽसावतीन्द्रियग्राह्यः सूक्ष्मोऽव्यक्तः सनातनः। सर्वभूतमयोऽचिन्त्यः स एव स्वयमुद्बभौ।। सोऽभिध्याय शरीरात्स्वात्सिसृक्षुर्विविधाः प्रजाः। अप एव ससर्जाऽऽदौ तासु बीजमवासृजत्।। तदण्डमभवद्धैमं सहस्रांशुसमप्रभम्। तस्मिंज्जज्ञे स्वयं ब्रह्मा सर्वलोकपितामहः।। आपो नारा इति प्रोक्ता आपो वै नरसूनवः। ता यदस्यायनं पूर्वं तेन नारायणः स्मृतः।। यत्तत्कारणमव्यक्तं नित्यं सदसदात्मकम्। तद्विसृष्टः स पुरुषो लोके ब्रह्मेति कीर्त्यते। तस्मिन्नण्डे स भगवानुषित्वा परिवत्सरम्। स्वयमेवाऽऽत्मनो ध्यानात्तदण्डमकरोद्द्विधा।। ताभ्यां स शकलाभ्यां च दिवं भूमिं च निर्ममे। मध्ये व्योम दिशश्चाष्टावपां स्थानं च शाश्वतम्।। उद्बबर्हाऽऽत्मनश्चैव मनः सदसदात्मकम्। मनश्चाप्यहङ्कारमभिमन्तारमीश्वरम्।। (मनु0 1.5 से 14)

मनुस्मृति के उपर्युक्त श्लोकों को अगर हम विज्ञान की नजर से देखें तो हमें ब्रह्माण्डीय सृष्टि की आधुनिक सिद्धान्त 'बिग बैंग थ्योरी' (Big

Bang Theory) और सृष्टिगत वैकासिक सिद्धान्त की स्पष्ट व्याख्यात्मक झलक मिलती है। यहाँ आवश्यकता होगी अपने पूर्वग्रहों को छोड़ने की। हमें 'सत्–असत्' की 'सच–झूठ' से सन्दर्भित व्याख्या को भी छोड़ना होगा। 'ब्रह्माण्डीय सृष्टिरूप कार्य की व्याख्या के लिये हमें मनुस्मृति के उपर्युक्त व्याख्यापरक कथन में ही उसके कारण की खोज करनी होगी। इसके लिये हमें उपर्युक्त श्लोकों में व्यवहृत *'स्वयम्भूर्भगवानव्यक्तः', 'सूक्ष्मोऽव्यक्तः सनातनः', 'सहस्त्रांशुसमप्रभम्', 'यत्तत्कारणमव्यक्तं नित्यं सदसदात्मकं', 'तद्विसृष्टः स पुरुषः',* आदि पदसमूहों पर विचार करना होगा।

'स्वयम्भूर्भगवानव्यक्तः' (स्वयम्भूः भगवान् अव्यक्तः) पद–समूह में 'अव्यक्त स्वयम्भू' को भगवान् कहा गया है। यहाँ हम 'भगवान्' को 'शक्तिमान्' के रूप में देखते हुए 'शक्ति और शक्त' की समन्वितिरूप में देखते हैं; 'स्वयम्भू' को 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' के सूत्र से अर्थ के रूप में; और 'अव्यक्त' को 'क्रियाशक्ति' के 'क्रिया, कारित्व और अर्थ' – रूप रूपान्तरित रूपों में। इस तरह इस पदसमूह का जो अर्थ हमें मिलता है वह है *"अव्यक्त भगवान् स्वयम्भू"* स्वयं क्रिया शक्ति के रूपान्तरित रूपों – 'क्रिया और कारित्व की समन्विति, अर्थात् 'अर्थ' रूप हैं।'

उपर्युक्त व्याख्यायित 'अव्यक्त' अपने शक्त्यात्मक रूप में 'सूक्ष्म' और आस्तित्विक रूप में 'सनातन' होने से 'सूक्ष्मोऽव्यक्तः सनातनः' पद–समूह से व्याख्यायित होता है।

'सहस्त्रांशुसमप्रभम्' से हजारों सूर्य की प्रकाशरूप प्रभा का बोध होता है। इसे भाष्यकारों ने 'स्वर्णरूप' या 'हिरण्यगर्भ' माना है।

अव्यक्त की सनातनता उसे जहाँ 'नित्य' सिद्ध करती है, वहाँ उसके कारणरूप यत् और तत् की सर्वनामिकता उसे सत्–असत् अर्थात् कारित्व–क्रिया की संयुति सिद्ध करती है। यहाँ 'अव्यक्त' अपने क्रिया–कारित्व के शक्त्यात्मक रूप के कारण शक्त्यात्मकरूप से ही व्यक्त हो पाता है, द्रव्यात्मक रूप से नहीं। वह आदिकार्य होने से सनातन और नित्य है; तथा शक्त्यात्मकरूप होने से अव्यक्त, अर्थात् अदृष्ट।

'यत्तत्कारणमव्यक्तं नित्यं सदसदात्मकम' पद–समूह में 'यत्', 'तत्' 'अव्यक्त', 'सत्–असत्' के साथ 'कारण' और 'नित्य' पदों की व्यवहृति श्लोक को 'ब्रह्म' की व्याख्या के सन्दर्भ से महत्त्वपूर्ण बनाता है।

इस श्लोक की व्याख्या में अगर हम 'सत्–असत्' पद–द्वय को 'सत्य–असत्य'–रूप में न लेकर क्रमशः 'कारित्व' और क्रियारूप में लें तब क्रियाशक्ति की नित्यता की स्पष्ट व्याख्या मिल जाती है। श्लोक में व्यवहृत 'यत्' और 'तत्' (यत्तत्कारणम्) वस्तुतः परस्पर सहसम्बन्धी हैं। 'तत्' वह के रूप में अव्यक्त का निरूपक है। *तदिति परोक्षे विजानीयात्।'* किसी देखे हुए अर्थात् अनुभूत के लिये व्यवहृत 'वह' के अर्थ में 'तत्' का व्यवहार होता है। यहाँ हम 'यत्' और 'तत्' को क्रमशः इदम् (प्रत्यक्ष के लिये) और अदस् (परोक्ष के लिये) के रूप में देख सकते हैं। *'पूर्णमदः' पूर्णमिदं'* में *'अदः'* से सन्दर्मित 'पूर्ण' परोक्षरूप पूर्ण का और 'इदम्' से सन्दर्भित 'पूर्ण' अपरोक्ष अर्थात् प्रत्यक्ष पूर्ण का निरूपक है। इन्हें अर्थात् 'तत्', अदः या अदस् का 'नाम' (परोक्ष) के लिये, और यत्, इदम् का 'रूप' (प्रत्यक्ष) के लिये व्यवहार किया जाता है।

यहाँ हम सत्त्व और तत्त्व के अन्तर को भी समझने का प्रयास कर सकते हैं। 'सत्त्व' द्रव्यात्मकता को, और 'तत्त्व' क्रियात्मकता को निरूपित करता है। 'क्रिया' परोक्ष होने से अव्यक्त है; नित्य है; स्वराद् अर्थात् हृदय में स्वतः प्रकाशमान है। बृहदारण्यकोपनिषद् की उक्ति है – *द्वे वाव ब्रह्मणों रूपे मूर्त चौवामूर्त च मर्त्यं चामृतं च स्थितं च यच्च सच्च त्यच्च।* (बृ0उ0 2.3.1) अर्थात् ब्रह्म के दो रूप हैं – मूर्त और अमृर्त; मर्त्य और अमृर्त्य, स्थित और यत् (चर) तथा सत् और त्यत्।"

यहाँ उपर्युक्त पद–समूह *'यत्तत्कारणम्... सदसदात्मकम्'* में *'सदसदात्मकम्'* की व्याख्या मिलती है। 'सदसदात्मकम्' अर्थात् "(सत्–असत्) + आत्मकं"। स्पष्ट है 'सत्–असत्' का अर्थ सत्य–असत्य नहीं, वरन् 'कारित्व–क्रिया' है। और 'कारित्व' भी वहाँ क्रियारूप ही है, जो कारक की क्रियाशीलता के लिये अनिवार्यतः अपेक्षित है। 'कारित्व' से हम कारकत्व अथवा कारक के क्रियात्मक रूप से अर्थ ले सकते हैं। इस तरह 'परब्रह्म' की व्याख्या वृद्धिशील 'क्रियाशक्ति' के रूप में ही होती है, जो अपने अपररूप में क्रिया–कारित्व की संयुति के रूप में स्वयम्भूरूप सूक्ष्म कारण–जगत् का निरूपक है; और, स्थूल अर्थात् द्रव्यात्मक रूप में स्थूल जगत् का।

यहाँ यह भी स्पष्ट होता है कि ब्रह्म का चतुर्थपाद निर्गुण अर्थात् अव्यक्त क्रिया–पुरुष है, जो सम्पूर्ण सृष्टि में चेतनरूप से विद्यमान है।

आर्ष दर्शन में सृष्टि का हर अवयव, चाहे वह 'सूक्ष्म कारण जगत्' हो अथवा 'स्थूल जगत्', क्रियाशील चेतनस्वरूप ही माना गया है। ऋषि इसी परतम चेतनात्मक क्रिया का द्रष्टा है। "ऋषयो मन्त्रद्रष्टारः।" "द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः।"

क्रिया की अभिव्यक्ति कारक से होती है और कारक की क्रियाशीलता क्रियाशक्ति की देन है। कारक इस तरह ससीम–असीम (finite-infinite) की समन्विति है। किन्तु 'ससीम' स्वयं असीम क्रियाशक्ति का द्रव्यात्मक रूपान्तरण है, जहाँ क्रिया अर्थात् शक्ति अपने को संचितावस्था में रखती है। क्रियाशक्ति का संचयन ही वस्तुतः कार्यरूप होता है। जीवन की स्वसंचालित प्रक्रियात्मक व्यवस्था में क्रियाशक्ति का संचयन एक अनिवार्य व्यवस्था है। शक्ति की उपयोगिता उसकी उपभोगिता में होती है। संचित शक्ति को वस्तुतः क्रिया की कार्यकारिता की उपयोगिता और उपभोगिता का साधन है। इसी संचित शक्ति की स्वतन्त्र शक्तिरूप में परिणति ही प्रलय की स्थिति का कारण होती है। दूसरे शब्दों में जब तक क्रियाशक्ति कार्यशक्ति में परिणत होती रहती है, तबतक सृष्टि का विस्तार होता है। सम्पूर्ण कार्यशक्ति का क्रियारूप में रूपान्तरण ही प्रलय की स्थिति का कारण होता है। मन्वन्तरों में सृष्टि का पुनः विकास क्रियाशक्ति के पुनर्क्रियाशीलता का द्योतक होता है। प्रश्न उठता है – क्या मृत समझे गये ग्रह क्या पुनः जागरित हो सकते हैं? आर्ष दर्शन इसे प्रकारान्तरतः सम्भाव्य मानता है। उसकी मन्वन्तर सन्दर्भित काल–गणना इसके साक्ष्य जैसे हैं। वैसे इसकी सत्यता स्वयं काल का विषय है। *'आनीदवातं स्वधया तदेकं'* अपनी चरमता पर विस्फोटक भी हो सकता है।

'तत् विसृष्टः स पुरुषः' का *'स पुरुषः'* वस्तुतः उस पुरुष की बात करता है, जो शक्ति + शक्त = शक्तिमान्‌रूप है; अथवा 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' रूप परिणाम या आदिकार्य है। यह आदिकार्य ही सृष्टि के विस्तार का आधार है। 'जीवब्रह्म' वस्तुतः वही पुरुष (स पुरुषः) है, जो अपने–आपमें 'क्रिया' और 'क्रिया का द्रष्टा' है। इसलिऐ वह ज्ञानरूप क्रिया का द्रष्टा–ज्ञाता है। 'धर्म' वस्तुतः अपने 'धृ + मन्' रूप में साधक (ऋषि) की आँखे (दिव्य चक्षु) हैं, जो उस ज्ञानरूप क्रियापुरुष अर्थात् शब्दब्रह्म को देखती है। *"पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः"*। (गी० 15.10)। अपने को विद्याओं में अध्यात्मविद्या (गी० 10.32); अक्षरों में 'अ–कार (गी० ; 10.33); सर्वभूतों

का बीज स्वरूप (वही, 10.39); इन्द्रियों में 'मन' (गी0 10.22); भूतप्राणियों में चेतना (वही, 10.22) कहनेवाले श्रीकृष्ण अपने को ही अमृत और मृत्यु, सत् और असत् (गी0, 9.19) भी कहते हैं। *"अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन।"*

यहाँ एक बात स्पष्ट होती दीखती है जब हम 'क्रिया' को गौण करते हुए 'कारक' को महत्त्व देने लगते हैं, तब जैसे सबकुछ उलट–सा जाता है। श्रीकृष्ण की उक्ति *'सदसच्चाहम्'* असत्य सिद्ध होने लगती है; क्योंकि 'असत्' की गौणता में सत् और असत् की समानता या समन्विति सम्भव नहीं। श्रीकृष्ण अपने ब्रह्मरूप में सत् (कारित्व) और, असत् (क्रिया) की समन्विति ही नहीं, वरन् स्वयं 'सत' या सत्य (सत् + यत्) अर्थात् अर्थरूप भी हैं। श्रीकृष्ण सच–झूठ के निरूपक नहीं हो सकते; क्योंकि वे अपने इस द्वन्द्वात्मक रूप में पूरक तत्त्वों के निरूपक हैं, विरोधों के नहीं। वे सत्य और निर्विकार–निर्विकल्प दोनों के निरूपक हैं। वे सूक्ष्म कारण जगत् दोनों रूपों में स्थूल सृष्टि के कारण हैं।

आर्ष दर्शन में नाशवान् (मर्त्य या क्षर) और अविनाशी (अक्षर, अमर्त्य) तत्त्वों को शक्त्यात्मक रूपों में देखा गया है। इस तरह क्षरणशीलता तो शक्ति के रूपान्तरण–मात्र की बात रह जाती है। स्थिति–परिवर्तन अर्थात् क्रिया का कार्यरूप रूपान्तरण या कार्य का क्रियारूप में रूपान्तरण ही क्षरण या विनाश है। और, रूपान्तरण विनष्टि नहीं, वह तो मात्र स्थिति परिवर्तन है। 'भाव' के क्रियारूप होने से 'अभावता' प्रतिबन्धन मात्र का द्योतक सिद्ध होती है। चेतनमय सृष्टि में चेतनात्मक क्रिया का क्षरण ही विनाश है; किन्तु जब जड़ (निश्चेतन) कुछ भी नहीं तब तो यह क्षरण भी 'विनाशन' न होकर 'प्रतिबन्धन' का होना अथवा 'वस्तुस्थिति का स्थैतिक होना' ही सिद्ध होता है। स्पष्ट है कि शक्ति का विनाश नहीं होता, मात्र रूपान्तरण होता है। संचित अर्थात् कार्य शक्ति जब रूपान्तरित होकर क्रियाशक्ति में परिवर्तित हो जाती है तब उस शक्ति को पुनः कार्यशक्ति में परिणत हाने के लिये प्रतीक्षा ही करनी होती है। शक्ति अपनी इस स्थिति में प्रतिबन्धित ही रहती है और वह स्थिति ही प्रलय की स्थिति कही जाती है।

हमने देखा है कि शक्ति क्रियात्मक होती है। वैयाकरण 'क्रिया' को उस शब्द के रूप में देखते हैं, जिससे काम का करना या होना प्रकट

हो। निरुक्तकार उसे षड्भावविकार के रूप में देखते हैं – षड् भाव विकारा भवन्तीति वार्षायणिः – जायते, अस्ति, विपरिणमते, वर्द्धते, अपक्षीयते विनश्यतीति। अर्थात् किसी भी वस्तु के छः क्रियाविकार हुआ करते हैं, ऐसा वार्ष्यायणि का सिद्धान्त है। वे छः विकार या रूपान्तरण हैं – उत्पन्न होना (जायते), है अर्थात् विद्यमानता (अस्ति), बदलता है (विपरिणमते), बढ़ता है (वर्द्धते), घटता है (अपक्षीयते), और नष्ट होता है (विनश्यति)। स्पष्ट है क्रिया अपने गत्यात्मक अस्तित्व में न केवल सम्पूर्ण सृष्टि की उत्पत्ति, विकास और विनाश का कारण है, वरन् उसके क्रियाशील अस्तित्व का भी कारण है। क्रिया की साधनयुक्त सक्रिय स्थिति ही कारक है। दूसरे शब्दों में कारक का कारकत्व क्रिया ही है, कुछ दूसरा नहीं। क्रिया कार्य का कारण है और कारक कार्य का साधन। कारण और 2साधन की समन्विति से ही कार्य का विस्तार सम्भव होता है। कारण वस्तुतः क्रियात्व और कारित्व की समन्विति है। कारक इसी समन्विति का नाम है। इस तरह कारक वस्तुतः क्रिया का ही कार्यकारी अस्तित्व है। स्पष्ट है कि क्रिया शक्ति अपनी कार्यकारीरूप अभिव्यक्ति में कार्य विस्तारकरूप से निहित रहती है। आधुनिक भौतिकी इसे वैद्युतिक आवेश (electrical charge) अथवा आयन्स (ions) के रूप में देखती है।

गीता (18.14) मनुष्य की क्रियाशीलता के लिये सांख्य के सन्दर्भ से उसके द्वारा किये जाने वाले कर्मों के पाँच कारणों की चर्चा करते हुए कहती है – *"अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम्। विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम्।।"* "अधिष्ठान' वह है जिसके आश्रय में कर्म किया जाता है। अधिष्ठान, कर्त्ता, करण, चेष्टा और दैव पाँच कारण हैं।" ध्यातव्य है कि हमने 'दैवत' हेतु को क्रियारूप में विवेचित किया है। क्योंकि 'देव' कार्यनिर्वाहक शक्ति से भिन्न कोई दूसरा अस्तित्व नहीं।

फिर, त्रिविध कर्मप्रेरक और त्रिविध कर्म–संग्रह की बात करती गीता की उक्ति है – *ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना। करणं कर्म कर्तेति त्रिविधः कर्मसंग्रहः।।* (18.18)। जाननेवाले का नाम ज्ञाता है; जिसके द्वारा जाना जाय उसका नाम ज्ञान है, जानने में आनेवाली वस्तु का नाम ज्ञेय है। इसी तरह कर्म करनेवाले का नाम कर्ता है; जिन साधनों से कर्म किया जाय उनका नाम करण है; और करने का नाम क्रिया है।

'क्रिया' वस्तुतः वह शक्ति है, जिससे किसी कार्य का सम्पादन होता है। भौतिकी 'शक्ति' को कार्य करने की योग्यता मानती है। ("Anything which is able to do work is said to possess energy. Thus, energy is the ability to do work.")। स्पष्ट है कि 'क्रिया' शक्तिरूप वह अव्यक्त है, जिसके अभाव में कारकरूप कर्ता कोई कार्य नहीं कर सकता। वैयाकरण के अनुसार क्रिया के साथ जिन पदों का सम्बन्ध होता है, वे कारक कहे जाते हैं। कारक क्रिया की अभिव्यक्ति का साधन है, स्वयं क्रिया नहीं। 'क्रिया' वह शक्ति है, जो किसी द्रव्य को क्रियाशील अर्थात् कार्यकारी स्थिति प्रदान करती है।

स्पष्ट है कि किसी भी कार्य के सम्पादन के लिये क्रिया–कारक का समन्वय अनिवार्यतः अपेक्षित होता है। इस तरह कारक क्रिया के बिना निष्क्रिय शव–सा सिद्ध होता है। कहा भी है – "शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किंचन।" आचार्य शङ्कर की 'सौन्दर्य लहरी' भी इसका ही समस्वर सिद्ध होती है, जब वह कहती है – *"शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुं ने चेदेवं न खलु कुशलः स्पन्दितुमपि।"*

यहाँ एक बात जो ऋषि–दृष्टि देख सकी है, वह है स्वयं कारक की वास्तविक स्थिति, जिस ओर से वैयाकरणों या आर्षेतर दार्शनिकों ने अपनी आँखें बन्द कर लीं हैं। फलतः क्रिया–कारक की समन्विति को शक्ति–शक्त की समन्विति के रूप में देखते हुए कारक में क्रिया की तथा शक्तिमान् में शक्ति की स्वतः समाहिति को प्रश्रय दे दिया गया है। आचार्य अभिनवगुप्त की उक्ति को देखें – *"शक्तिश्च शक्तिमद्रूपाद् व्यतिरेकं न गच्छति। तादात्म्यमनयोर्नित्यं वह्निदाहकयोरिव।"* अर्थात्, शक्ति और शक्तिमान् (शिव) में कुछ भेद नहीं है। इन दोनों में उसी प्रकार तादात्म्य है, जिस प्रकार अग्नि और दाहकत्व शक्ति में।"

शक्ति और शक्तिमान् का अभेद जहाँ शक्तिमान् को ही शक्तिरूप बना देता है वहाँ उसका स्वयम्भूरूप संशयग्रस्त हो अपने को लोकतरता के आँचल में अपनी सुरक्षा खोजने को बाध्य हो जाता है। इसके साथ ही सत्–असत्, भाव–अभाव, विद्या–अविद्या, शक्ति–शक्त जैसी हर अवधारणा बेमानी–सी हो जाती है। शक्ति से अभेदित शक्तिमान् 'कारक' को सर्वशक्तिमान् तो बना जाता है, किन्तु लौकिकता की सीमा से वह स्वतः

बाहर हो जाता है। नेति–नेति की व्याख्या में वह बहिष्करण विधा से व्याख्यायित होकर लोकेतर होता हुआ लोक के साथ रह नहीं पाता। ध्यातव्य है कि नेति नेति भी 'यह भी नहीं – यह भी नहीं' की अपनी व्याख्या में ब्रह्म को लोकेतर ही बनाता है।

ब्रह्म को विश्व का मूल कहा गया है। इस रूप में वह एक, अद्वितीय और आद्य शक्ति माना गया है। उसका यह आद्यरूप ही बीज (आदिकारण) हैं विश्व उस बीज का ही विस्तार है। 'ब्रह्म', चाहे जीव–ब्रह्म हो या शब्द–ब्रह्म, क्रिया–कारित्व की समन्वितिरूप 'अर्थ' या 'कार्य' मात्र सिद्ध होता है; और, यही 'कार्य' आद्य एवं अद्वितीय स्वयम्भू है; क्योंकि शेष सम्पूर्ण सृष्टि उस एकमात्र अद्वितीय का ही विमर्शरूप सिद्ध होता है। गीता की उक्ति है *"यावत्संजायते किंचित्सत्त्वं स्थावरजङ्गमम्। क्षेत्रक्षेत्रज्ञ–संयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ"।।* (गीता 13.26)। अर्थात् यहाँ जो कुछ वस्तु भी, स्थावर या जंङ्गम, उत्पन्न होती है वह वस्तुतः क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ के संयोग से उत्पन्न होती है। ध्यातव्य है कि यहाँ 'कारित्व' क्षेत्ररूप और 'क्षेत्रज्ञ' क्रियारूप है।

गीता का यह क्षेत्र–क्षेत्रज्ञ या शरीर–शरीरी वस्तुतः शक्त और शक्ति अथवा कारित्व–क्रिया रूप शक्ति से भिन्न नहीं। स्वयं कारित्व भी क्रिया का ही रूपान्तरण होने से एक–दूसरे का ज्ञाता–द्रष्टा और पूरक है। आर्ष दर्शन में द्वन्द्वात्मकता 'पूरकता' को निरूपित करती है। द्रष्टा का द्रष्टृत्व जब स्वयं क्रिया शक्ति का रूप ले लेता है तभी वह 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्', अथवा 'सत् + असत् = सत्य' को देख पाता है। गीता प्रकारान्तरतः इसे ही इन रूपों में स्वीकार करती है – *"समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम्। विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति"।।* एवं *"प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः। यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति"।।* (गी० 13.27 एवं 29) मौत में अविनश्य शक्तिमान् का द्रष्टा ही जहाँ दृष्टिमान् होता है, वहाँ आत्मा को अकर्ता तथा प्रकृति को कर्तारूप देखनेवाला भी द्रष्टा होता है। यहाँ गीता ने स्पष्टतः जहाँ आत्मारूप पुरुष को अकर्ता मानते हुए उसे ज्ञान का आधार अर्थात् द्रष्टा–ज्ञाता माना है वहाँ प्रकृतिरूप शक्ति को उसने कर्तारूप देखा है। इस तरह प्रकृति–पुरुष अर्थात् कर्म और ज्ञान की समन्विति ही परब्रह्म की शक्त्यात्मक पहचान है।

वह अद्वैत है; क्योंकि वह अज और नित्य, निर्गुण और निष्कर्म है। वह ऋग्वेद (नासदीय सूक्त) का 'तदेकम्' है।

आचार्य मधुसुदन ओझा के 'ब्रह्म–सिद्धान्त' (रस–बलाधिकरण) की उक्ति है – "श्रुति में 'ब्रह्म' रस और उसकी 'परा शक्ति' बल कही गई है। 'बल' 'रस' से भिन्न नहीं गिना जाता।... रस और बल दोनों एक ही तत्त्व के दो अन्तर्निहित धर्म हैं। सुप्त हो तो बल, जागृत हो तो शक्ति और क्रिया उसी की परिणति–परिणाम। इस प्रकार एक ही बल की ये तीन अवस्थाएँ हैं।" फिर इसी पुस्तक के संज्ञाधिकरण में कहा है – "ज्ञान तत्त्व, उभयात्मक, मिथुनात्मक, द्वन्द्वात्मक है।" रस को श्रुतियों में पवित्र, आभु, सत्, स्थित, विद्या, अमृत, पूर्ण, अकर्म कहा है। इसके विपरीत शक्ति का रूप, बल, पाप्मा, तुच्छ, असत्, यत्, अविद्या, मृत्यु, शून्य, कर्म कहा गया है। रस–बल, पवित्र–पाप्मा, आभु–तुच्छ, सत्–असत्, स्थित–यत्, विद्या–अविद्या, अमृत–मृत्यु, कर्म–अकर्म ये सब युग्म, मिथुन या द्वन्द्व एक ही मूल तत्त्व के उभयात्मक स्वरूप हैं।"

यह स्थिति वस्तुतः सप्रतिपक्षता की स्थिति सिद्ध होती है। उपयुक्त पुस्तक के अनुसार जैनाचार्य श्री कुन्द कुन्द ने 'सत्ता' को सप्रतिपक्ष कहा है। हेगेल ने इसे ही पक्ष (Thesis), प्रतिपक्ष (antithesis) और सम्पक्ष (Synthesis) के रूप में लिया है।

आगे 'ब्रह्म–सिद्धान्त' की उक्ति है – "मूल तत्त्व जब अपनी ही शक्ति से बिना किसी अन्य शक्ति–संयोग के व्यक्त होता है तो उसे अवतार कहते हैं और जब एक बल के अथवा अन्य–अन्य बलों के अन्य–अन्य बलों से विचित्र–विचित्र संयोग के कारण अभिव्यक्ति होती है तो वह विकास है।" (पृ. 12) स्पष्ट है यहाँ 'सत्' को 'ज्ञान' और 'असत्' को 'कर्म' कहा गया है। फिर, आगे कहा है – "बल के बिना रस सर्वथा एक–रस ही होगा। वह कभी विकारयुक्त नहीं होगा; और अविक्रिय–बलरहित रस से तो सतत् क्रियायुक्त, विकार युक्तविकुर्वद् आकृति यह जगत् उत्पन्न ही नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि रस के साथ बल की, विरोधी होते हुए भी, स्थिति स्वीकार करनी होगी। बल ही रस का आश्रय है और रस बल का। दोनों का अन्योन्याश्रय है। बल कहीं भी अनाश्रय नहीं दिखता। यदि कहें कि बल बलाश्रय है, तो जहाँ बलाश्रय होगा वहाँ

'आश्रित बल' बल नहीं होगा, वह रस ही होगा। तात्पर्य यह है कि रस आश्रय है – बल का आधार है। बल कर्मात्मक है, अप्रतिष्ठ है। स्वभावतः प्रतिक्षण विकारी है। इसलिए यह बल अपनी महिमा में रस के बिना प्रतिष्ठित नहीं रह सकता। तात्पर्य रस बल का, क्रिया का आधार है।" (पृ. 12)

फिर कहा है–"रस बल नहीं है। बल के क्षय और उदय के समय बलाश्रय रस तटस्थ रहता है, इसलिए इन दोनों विशेष रूपों का अविनाभाव सम्बन्ध नहीं है। रस और बल दोनों ही पृथक तत्त्व हैं।"(पृ.13)

इतना ही नहीं, कृति यह भी कहती है – "जगत् में विरुद्ध धर्मों का एकत्व दर्शन होता है। गति और स्थिति का अविनाभाव सम्बन्ध है। गति का नाम परिणाम है और स्थिति एक–रूपता। इसी सिद्धान्त के आधार पर सर्वत्र स्थिति भी है, गति भी है अर्थात् कूटस्थता भी है और परिणाम भी।" (पृ. 12)

उपर्युक्त विचार अपने–आपमें निष्पक्ष नहीं। जब 'रस' और 'बल' के बीच अन्योन्याश्रय सम्बन्ध है और वे दोनों एक नहीं, तब यह कहना कि "(मात्र) बल अपनी महिमा में रस के बिना प्रतिष्ठित नहीं रह सकता; और यह कि रस (ही) बल का आधार है, निश्चय ही 'रस' की बल पर आश्रितता को विवेचक–दृष्टि से जान–बूझकर दूर रखना सिद्ध होता है। अन्योन्याश्रयी का पारस्परिक सम्बन्ध निश्चय ही उनके बीच क्रियात्मक एकरूपता को सिद्ध करता है। विचारक उस ओर अपने इस संशय के साथ कि बल का आश्रय बल भी हो सकता है, द्वन्द्व के बीच पूरक सम्बन्ध की अनदेखी करते हुए स्पष्टतः विरोध कर जाते हैं, और कह उठते हैं – "रस और बल दोनों पृथक तत्त्व हैं।" इस तरह रस को स्थिति (स्थिर) और बल को गति मानकर विचारक रस को बल का आधार बना तो देते हैं, किन्तु दोनों की अन्योन्याश्रितता की अनदेखी करते हुए बल को रस का आधार नहीं बना पाते। 'स्थिति' क्रिया का शरीर है जिसमें क्रिया रहती है–ऐसा मानकर विचारक रसरूप स्थिति को कर्ता के रूप में अंगीकार करते हुए बल या क्रिया को गौण या विलोपित करने का प्रयास करते हैं। वस्तुतः 'रस' सत् के रूप में द्रव्यात्मक बल का निरूपक है; और बल शक्त्यात्मकरूप में द्रव्य का निरूपक। स्थूल में सूक्ष्म

और सूक्ष्म में सूक्ष्मतम की व्यापकता रासायनिक दृष्टि से मिश्रणवत् (mixturelike) नहीं वरन् यौगिकवत् (compoundlike) है।

आचार्य मधुसूदन ओझा और आचार्य शङ्कर दोनों अपने–अपने तर्क से क्रिया को गौण करने का प्रयास करते हैं। श्री ओझा 'रस–बल', 'गति–स्थिति', 'एकात्मता–परिवर्तनशीलता', 'कर्म–अकर्म' का सहारा लेते हैं, तो दूसरी ओर शङ्कर युष्मद्–अस्मद्, मैं–तुम, विषय–विषयी, चिदात्मक प्रत्यगात्मा और जड़–देह आदि का।

आचार्य शङ्कर अर्थात् सत्वादियों के दो ब्रह्म है – अनुपाधिक और सोपाधिक। यहाँ यह ध्यान दिया जाना अनिवार्य है कि 'विश्लेषण'संश्लेषण के अस्तित्व का निरूपक है। निरुपाधिक और सोपाधिककी समन्विति 'कार्यरूप' सिद्ध होता है। अब अगर वह कार्यरूप है तो उसका 'कारणरूप' भी होना अनिवार्य हो जाता है। सत्वादी इसका निराकरण नहीं दे पाते। आर्ष दर्शन 'शक्ति' की अवधारणा में सम्पूर्ण सृष्टि को ही एकरूप–शक्ति का विस्तार मानता है। शक्ति ही 'अज' अर्थात् अजन्मा है।

कहते हैं स्वयं शक्ति ने आचार्य शङ्कर को शिव के शक्त्यात्मक पक्ष का ज्ञान दिया था और तभी सौन्दर्य लहरी में वे स्पष्ट हो सके थे कि शिव जब शक्ति से रहित होता है, तब वह शव हो जाता है। *"शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुं ने चेदेवं देवो न खलु कुशलः स्पन्दितुमपि"*।

आचार्य मधुसूदन ओझा ने बल को कर्मात्मक और अप्रतिष्ठ कहा है। स्पष्ट है कि उनके विचार में 'क्रिया' का अपना कोई महत्त्व नहीं। वस्तुतः 'कर्म' क्रिया नहीं, वरन् कारक का रूप है। व्याकरण का कथन है – *कर्त्ता कर्म च करणं च सम्प्रदानं तथैव च। अपादानाधिकरणमित्याहुः कारकाणि षट्*।।

आचार्य मधुसूदन ओझा ने क्रिया और कारक में अन्योन्यश्रय सम्बन्ध मानते हुए भी क्रिया मात्र को कारक पर आश्रित माना है, और वे अपने विचार को वैयाकरणों के इस विचार से सम्पुष्ट भी करते हैं – "क्रिया का सम्पादक कारक होता है, किन्तु वे दूसरे अर्थात् कारक की क्रिया पर आश्रितता को भूल जाते हैं।

वैयाकरण क्रिया को कर्ता का स्वाभाविक कर्म मानते हैं; फलतः वे कर्ता की क्रिया का फल जिस पदार्थ (पद + अर्थ) पर पड़े उसे 'कर्म'

कारक के रूप में परिभाषित करते हैं। ऐसा करने से 'कर्ता' अपने परतमरूप में व्यक्तिपरक होकर ब्रह्म हो जाता है। वह अकारण और अजन्मा भी मान लिया जाता है। किन्तु वह अजन्मा ब्रह्म स्वयं 'स्वयम्भू' नहीं हो सकता; क्योंकि जो अजन्मा है, वह स्वयं से स्वयं को उत्पन्न नहीं कर सकता। 'अजन्मा' और 'स्वजन्मा' परस्पर विरोधात्मक हैं। 'अजन्मा' अनादि हो सकता है, स्वजन्मा नहीं। आर्ष दर्शन अनादि–अजन्मा को ही शाश्वत और नित्य मानता है।

फिर एक ओर जहाँ श्री ओझा ने आधिभौतिक और आधिदैविक द्वन्द्वात्मकता को स्वीकार किया है, वहाँ दूसरी ओर आचार्य शङ्कर ने आध्यात्मिक अर्थात् शारीरिक द्वन्द्वात्मकता में शरीर–शरीरी, विषय–विषयी की अवधारणा से शरीरी आत्मा को 'द्रष्टा', और शरीर को भोक्ता का रूप दिया है। शरीर परिणामी है, फलतः नश्वर है। नश्वरता को उनके द्वारा 'असत्' कहा गया है। गति को परिणामरूप देखने से उसकी नश्वरता उद्घोषित होती है। आचार्य मधुसूदन ओझा ने बल को कर्मरूप लेकर परिणामी और नश्वर कहा है। इसी तरह 'रस' को स्थितिरूप 'सत्' का निरूपक मानते हुए ब्रह्म कहा है। प्रकारान्तरतः आचार्य शङ्कर ने भी सत् को ही ब्रह्म कहा है। उनका यह 'सत्' मात्र अपरिणामी होने और स्थिति में रहने के कारण नित्य है। जैसा कि हम अपनी विवेचना में अन्यत्र देख आये हैं, छान्दोग्य उपनिषद् ने अपनी व्याख्या में असत् की नित्यता पर संशय करते हुए स्पष्ट कहा है कि असत् से सत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती; क्योंकि उसका (असत्) तो अस्तित्व ही नहीं होता। वह तो असत्य है। कथन है – *"सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्"* (6.2.1); *'कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति'* आदि। किन्तु तैत्तिरीयोपनिषद् की स्पष्टोक्ति है कि यह 'असत्' है, जो नित्य है और सत् उससे ही उत्पन्न हुआ है। कथन है – *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत"*। *"तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत् इति। यद्वै तत्सुकृतं रसो वै सः। रसंह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति"*। (तै0उप0 2.7)। उसके लिये असत् क्रियाशक्ति है, झूठा या अनास्तित्विक नहीं। तैत्तिरीय उपनिषद् और छान्दोग्य उपनिषद् की इन दो अतियों के बीच ईशावास्य उपनिषद् ने विद्या–अविद्या के सन्दर्भ से ज्ञान और कर्म के बीच के समन्वय पर बल दिया है। कथन है – "अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते। ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः।। (ईशावास्यो0 मं. 9) *"विद्यां चाविद्यां च*

यस्तद् वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्यायामृतमश्नुते"।। (वही, मं. 11)। ईशवास्य उपनिषद् के लिये विद्या ज्ञान और अविद्या कर्म है। इस तरह ईशावास्य उपनिषद् के लिये विद्या और अविद्या दोनों ही क्रियात्मक हैं; और, उनकी समन्विति ही व्यावहारिक और सुपरिणामी है।

प्राचीन भारतीय दर्शन में, इस तरह, तीन स्थितियाँ देखने को मिलतीः हैं – क्रियावाद (असत्–वाद), कारकवाद ('सत' वाद) और क्रिया–कारक समन्वयवाद (सत्–असत् समन्वयवाद)। समन्वय मूल भारतीय दर्शन की रीढ़ है। इस रूप में द्वन्द्ववाद और समन्वयवाद दोनों ही वस्तुतः विज्ञानवादी दर्शन हैं। विज्ञान पर ही आधारित आर्ष दर्शन पारमार्थिक होने से आध्यात्मवादी कहा गया है।

अन्योन्याश्रिति अथवा उत्पत्ति की अवधारणा के स्थान पर प्राचीनतम भारतीय दर्शन अर्थात् आर्ष दर्शन में समन्वय और विकास या विस्तार की अवधारणा को प्रश्रय मिला है; क्योंकि उसका 'कारक'–तत्त्व 'स्वयं शक्ति और शक्त की समन्विति है। शक्ति और शक्त की समन्विति की अवधारणा में जिस तरह शक्तिमान् परिणामित अर्थ है उसी तरह असत् और सत् की समन्विति की अवधारणा में परिणामित सत्य शक्तिमान् है। इस तरह सत्य और शक्तिमान् एक–दूसरे के पर्याय सिद्ध होते हैं। फलतः सम्पूर्ण ब्रह्माण्डीय सृष्टि ही शक्तिमान् या सत्य का विमर्श सिद्ध होती है।

तैत्तिरीय उपनिषद् की उक्ति– *"असद्वा इदमग्र आसीत"* और छान्दोग्य उपनिषद् की उक्ति– *"कुतस्तु खलु सोम्येवंस्यादिति होवाच कथमतसतः सज्जायेतेति"* हमें दार्शनिक विकास के अनेक चरणों में भ्रमण करा देती है। सृष्टि का विकास एक से अनेक की ओर होता है; और मनुष्य में दार्शनिक विकास अनेक से उस एक के अन्वेषण में होता है। उपनिषद् का मूल उद्देश्य है उस एक के ही ज्ञान को प्राप्त करना। वह बार–बार पूछती या कहती है – *"...यन्नु सोम्येदं महामना अनूचानमानी स्तब्धोऽस्युत तमादेशमप्राक्ष्यः"।।* (छा0उ0 6.1.2); *"य आत्मापहतपाप्मा विजरो विमृत्युर्विशोको विजिघत्सोऽपिपासः सत्यकामः सत्यसंकल्पः सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः स सर्वांश्च लोकानाप्नोति सर्वांश्च कामान्यस्तमात्मानमनुविद्य विजानातीति ह प्रजापतिरुवाच"*। (वही, 8.7.1)

ध्यातव्य है कि इस आत्मा को जानने के लिये ऋषि–दृष्टि की निश्चितदर्शिता अपेक्षित होती है। तर्कऋषि भी सफल हो सकता है, परन्तु सांशयिक तर्क से नहीं। संशय के निराकरण में पक्षपात का प्रभाव रहता है; और फिर, संशय स्वयं के विज्ञात में कमी से भी प्रभावित होता है।

बहुशास्त्रविद् की दृष्टि ही तर्कऋषि की दृष्टि हो सकती है। तर्कऋषि अपने तर्क में निष्पक्ष होता है। वैश्विक अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति के लिये आज हमें इसी तर्कऋषि को जागृत करने की आवश्यकता है।

आर्ष दर्शन की अवधारणा का 'मनुष्य' अपने–आपमें तर्कद्रष्टा या तर्कऋषि है। बहुशास्त्रज्ञता व्यक्ति मानव की दृष्टि को निष्पक्ष बनाती है। परतम निरपेक्ष का अन्वेषण उसे 'ऋत' का ज्ञान देता है। चक्षु (ज्ञानेन्द्रियाँ), मन, मति, आत्मा और ब्रह्म अर्थात् उसकी सारी आभ्यन्तरिक मानसिक क्रियाशक्तियाँ अपनी समष्टि में क्रियारूप होकर क्रियाशील विश्व को उसके क्रियात्मरूप में ही प्रत्यक्ष करा सकने में समर्थ होती हैं। इसे ही गीता 'दिव्य चक्षु' कहती है।

यहाँ स्पष्ट होता है कि क्रियाविहीन 'कारक' शक्तिविहीन 'शिव' की तरह होता है। और, जैसा कि हम पहले भी देख आये हैं, क्रिया को कारक की माया मानने पर कारकरूप शिव 'स्वयम्भू' नहीं हो पाता। फिर, मायावी कारक की सृजित सृष्टि तर्कतः आभासीय या स्वप्नवत् ही सिद्ध हो सकती है। और ऐसा ही सिद्ध भी किया गया है। आचार्य शङ्कर का मत 'ब्रह्म सत्य, जगत् मिथ्या' इसका साक्ष्य है।

ध्यातव्य है – संशयात्मक तर्क ज्ञान को लक्ष्य तक तभी ले जा पाता है जब उसमें ऋषि–दृष्टि की निष्पक्षता हो। वस्तुतः कारक और क्रिया अपनी समन्विति में ही अपने को विस्तार दे पाते हैं। 'शक्ति' शक्तिमान् से अभेदित है; किन्तु, शक्तिमान् स्वयं शक्ति नहीं होता; क्योंकि शक्तिमान् अपने 'शक्ति + शक्त' के विकसनरूप में ही सृजन को विस्तार दे पाता है। कोई भी सृजन वस्तुतः शक्ति के रूपान्तरित रूपों का समन्वयन और विकास है। 'सत्' और 'असत्' एक दूसरे से उत्पन्न नहीं होते, वरन् शक्ति के ही शक्त्यात्मक रूपान्तर हैं, जो परस्पर एक–दूसरे से समन्वित होकर विकास–विस्तार का कारण बनते हैं। रसायन शास्त्र का कार्बनिक या अकार्बनिक यौगिकों का विस्तार वस्तुतः उनके विश्लेषित तात्त्विक रूपों के बीच की प्रतिक्रियात्मक समन्वय की देन है। आर्ष अवधारणा के सत्–असत् भी उसी तात्त्विक स्थिति के निरूपक हैं, जो जब समन्वित होते हैं तो 'सत्य' का रूप लेते हैं। 'सत्य' वस्तुतः स्थूल या सूक्ष्म शक्त्यात्मक कार्यरूप है। सत्, असत् और सत्य ये तीनों ही शक्ति के ही रूप है। 'सत्' कारित्व–शक्ति है, 'असत्' क्रिया–शक्ति है, और सत्य सूक्ष्म (शक्त्यात्मक) कार्य–शक्ति है। इस तरह 'सत्' साधनात्मक (आस्तित्विक) और, 'असत्' साधक और दोनों की सम्वनिति साध्य है।

सूक्ष्म शक्त्यात्मक कार्य ही कारणरूप से स्थूल कार्य का विस्तारक सिद्ध होता है। स्पष्ट है – 'सूक्ष्म' वस्तुतः स्थूल का कारणरूप है, साथ ही उसका द्रष्टा–व्याख्याता भी। इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि क्रियाशक्ति का ही विस्तार है। क्रिया ही कार्य का द्रष्टा और व्याख्याता है। ब्रह्म, आत्मा, मति आदि सब मनोरूप से सम्पूर्ण सृष्टि के द्रष्टा ज्ञाता और कर्ता कहे गये है। 'मन' ही सृष्टि का मूल कारण और मन ही सृष्टिरूप है।

आर्षेय विवेचन ज्ञान को सैद्धान्तिक स्तर पर और जगत् को द्रव्यात्मक स्तर पर 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' अथवा अर्थ क्रियाकारित्व की समरूप अवस्था में देखता है। आर्ष अवधारणा की सात्त्विक शक्ति द्रव्यात्मक है, जब कि तात्त्विक शक्ति क्रियात्मक। इस तरह वहाँ सत्त्व और तत्त्व की समन्विति का ज्ञान ही वास्तविक ज्ञान का आधार बनता है। यह विज्ञान का विषय है। वास्तविकता का ज्ञान ही विज्ञान का लक्ष्य है, और विज्ञान का ज्ञान 'मति' (बुद्धि) के स्तर पर होता है। यहाँ मन धृतरूप में क्रियाशील होता है। 'आत्मा (अत् + मनिन्) सार्व का और 'ब्रह्म' (बृहं + मनिन्) परमार्थ का द्रष्टा–विवेचक है। ये सब 'मन' की ही कार्यकारी क्रिया–अवस्थाएँ हैं। शरीर और इन्द्रियों का समन्वय और विचारण की मानसिक अर्थात् मस्तिष्कीय प्रक्रिया ही अपने–आपमें आर्ष दर्शन का उद्भव–स्रोत सिद्ध होता है। दृष्टि की निष्पक्षता ही विज्ञान का आधार है; और यही ऋषि या ऋषित्व भी है। 'ऋषि' वस्तुतः ऐसे वैज्ञानिक हैं, जिन्हें विज्ञान (वास्तविक ज्ञान) के पारमार्थिक रूप का भी ज्ञान है। वेद में ग्रन्थित अनेक वैषयिक विज्ञान में से एक आयुर्विज्ञान भी है; और सब वैषयिक विज्ञान एक–दूसरे से सम्बद्ध है; क्योंकि सब जीवन से सम्बद्ध हैं। ध्यातव्य है कि व्यक्ति विज्ञान में जीता है और मानवजीवन परमार्थ ज्ञान में। वेद जीवन दशर्न का ग्रन्थ है।

सापेक्ष की दुनिया में निष्पक्षता ही सापेक्षों के प्रति न्याय कर सकती है। न्यायदर्शन का मूलाधार यही है। छः वेदांग और षड्दर्शन अपनी–अपनी व्याख्याओं में न्याय का ही आधार लेते हैं। 'न्याय' अपने न्याय में 'द्वन्द्व' (वाद–प्रतिवाद) को चतुर्विध (तर्क, पक्षसमर्थन, प्रत्युक्ति और निर्णय) देखता है। वेदांग और षड्दर्शन अपने–अपने विषयों का इस सीमा में ही विवेचन करते हैं। उनके विषय जीवन–तथ्य से किसी भी हाल

में अलग नहीं होते। 'दर्शन' स्वयं में मानव की मननशीलता की देन, और वास्तविक सृष्टि की क्रियात्मक कार्यकारिता का मनोदर्शन हैं।

द्रव्य और शक्ति दोनों ही आर्ष दर्शन में एक अर्थात् शक्तिरूप हैं, इसमें किसी को सन्देह नहीं। आधुनिक विज्ञान की भाषा को ऋषि भले ही न दोहरा रहे हों, किन्तु शक्ति की उनकी व्याख्या आधुनिक विज्ञान के अनुरूप ही है और निष्कर्ष भी मूलतः एक ही है। अब प्रश्न उठता है कि यह आर्ष दर्शन है क्या?

'आर्ष दर्शन' का स्पष्ट अर्थ है ऋषि द्वारा सार्व या परमार्थ भाव से विवेचित ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष और उसका निरापेक्षिक निष्कर्ष। ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष में मन सहित पंच-ज्ञानेन्द्रियों का प्रत्यक्ष दर्शन में सम्मिलित होता है। इसमें अध्ययन की तत्कालीन वैज्ञानिक प्रणाली का पूर्ण आलंबन लिया जाता है। आत्मा के पाँच कोषों (अन्नमय कोष, प्राणमय कोष, मनोमय कोष, विज्ञानमय कोष और आनन्दमय कोष) की अवधारणा इसका स्पष्ट साक्ष्य है। उनके अध्ययन की वैज्ञानिक प्रणाली में 'क्रिया', कारित्व और उनकी समन्विति का प्रतिफल 'अर्थ'; या फिर, 'शक्ति' और 'शक्त' की समन्विति का प्रतिफल शक्तिमान् के रूप में सामने आता है। इसे प्रकारान्तरतः रासायनिक प्रतिक्रिया (chemical reaction) के समीकरण के रूप में तथा आयनिक (ionic) विघटन और संयोजन के रूप में भी समझा जा सकता है। रासायनिक प्रतिक्रिया में तात्त्विक शक्ति मूलतः वैद्युतिक आवेशों (electric charges) के रूप में वियोजित और समन्वित होकर यौगिकों के निर्माण को व्यवस्थित करती है। सत्-असत् की अवधारणा इससे भिन्न नहीं।

इस तरह आर्ष अवधारणा में असत् अर्थात् क्रियाशक्ति नित्य, निर्गुण और निर्विकार है। 'सत्' रसरूप और 'असत्' बल है। 'सत्' और 'तत्' वहाँ इस रूप में ही व्याख्यायित हैं।

छन्दबद्ध वेद-वाणी ने अपने में जिन पारमार्थिक तथ्यों को समेट रखा है, वह क्या आज उज्जागरित हो पाया या पा रहा है? उदाहरणार्थ हम 'धर्म' शब्द के अर्थ को ही अगर लें तो 'धर्मशास्त्र का इतिहास' के लेखक डा० पाण्डुरंग वामन काणे के अनुसार 'धर्म' शब्द का अर्थ समय-समय पर परिवर्तित होता रहा है। किन्तु अन्त में यह मानव के

विशेषाधिकारों, कर्तव्यों, बन्धनों का द्योतक, आर्य जाति के सदस्य की आचार–विधि का परिचायक एवं वर्णाश्रम का द्योतक हो गया।" स्पष्ट है अगर धर्म शाश्वत है, तो उपर्युक्त रूप से परिभाषित 'धर्म' शाश्वत नहीं हो सकता। अगर *'आचारः परमो धर्मः'* है, तो वह भी शाश्वत नहीं हो सकता। युधिष्ठिर का संशय 'धृ + मन्' रूप धर्म से ही निराकृत होता है; क्योंकि वह *'दमो धर्मः सनातनः'* के रूप में परिभाषित होता है।

अगर हम 'दर्शन' के रूपों की चर्चा करें तो 'ब्रह्म–सिद्धान्त' (अनुवादक हरिलाल ठाकोर के 'प्रस्तावनानुवाक' में 'षड्दर्शन समालोचना' के शीर्षक विवरण, पृ0 2) के अनुसार – "लोकायत, चार प्रकार के वैनाशिक, दो स्याद्वाद, चार प्रकार का प्राधानिक, अष्टधा शारीरीक – इस प्रकार षड्दर्शन प्रसिद्ध हैं। आधुनिक विद्वान् न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, मीमांसा, वेदान्त – यों छः दर्शन मानते हैं।" (पृ. 2)

आचार्य मधुसूदन ओझा ने वैशेषिक और सांख्य को दर्शन माना है; क्योंकि दर्शन का उद्देश्य जगत् के मूल कारण का अन्वेषण करना है, जो इन दोनों में है। वैशेषिक ने अणुओं को और सांख्य ने प्रकृति को जगत् का कारण माना है।

श्री ओझा योग को पृथक् दर्शन नहीं मानते; क्योंकि वे योग को सांख्य–प्रदत्त ज्ञान का कर्मरूप मानते हैं। स्पष्ट है दर्शन पारमार्थिक ज्ञान की प्राप्ति का साधन है; और उसका ही क्रियात्मक अनुपालन योग या कर्म है। इसलिए कहा भी है – *'योगः कर्मसु कौशलम्'* आचार्य का मानना है कि सम्यक् दर्शन से सम्यक् ज्ञान और उससे ही सम्यक् चारित्रिक विकास सम्भव है। फिर 'न्याय' को भी आचार्य मधुसूदन ओझा दर्शन नहीं मानते। वे इसे तर्कशास्त्र के रूप में लेते हैं। और, तर्क को न्याय–कथाशास्त्र के रूप में। न्याय के सोलह पदार्थ को उन्होंने इस कथा का अंग माना है, और उन्हें ही बारह विवाद–विषयों के सन्दर्भ से वाद–कथा के रूप में प्रस्तुत किये जाने की बात कही है। आचार्य ने 'मीमांसा' को शास्त्र के रूप में देखा है, दर्शन के रूप में नहीं। उनके अनुसार मीमांसा में न तो 'ब्रह्म' पर व्यापक विचार है और न ही ब्रह्म और कर्म विषयों पर शास्त्रार्थपरक चिन्तन। वहाँ मनुष्य द्वारा स्वर्गादि के लिये किये जानेवाले यज्ञादि कर्मों की विधियों पर विचारण या विमर्श किया गया है। आचार्य ने जहाँ वेदान्त–उपनिषद् को श्रौत वेदान्त माना है, वहाँ वे शारीरिक को उसकी ब्रह्ममूलक वैश्विक व्याख्या के लिये विज्ञान और दर्शन दोनों माना

है। षड् दर्शन के इन रूपों के अतिरिक्त ऋग्वेद के नासदीय सूक्त (10. 129) के आधार पर 'दश विज्ञान' की भी विवेचना उनके द्वारा प्रस्तुत की गई है। कहते हैं – "जब इन षड् दर्शनों का उद्भव नहीं हुआ था, तब स्वर्ग लोक में दश विज्ञान का प्रचार था।" आगे कहते हैं – पहले स्वर्गस्थ देवता 'साध्य' कहे जाते थे। *"यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः"*। साध्य की प्राप्ति साधन से होती है। साध्य वस्तुतः 'सत्य' (सत् + यत्) का प्रत्यक्षण है। और, वह 'तत्' है – *'ॐ तत् सत्'; 'तत् त्वम् असि'*; 'सः अहम्'।

श्री अरविन्द ने उपर्युक्त 'साध्य' अर्थात् देवता को कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में देखा है। कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में 'देवता' वस्तुतः क्रियारूप हैं। 'कारक' वस्तुतः शक्ति के क्रियात्व और कारकत्व की समन्विति है। 'कारक' वस्तुरूप या कार्यरूप होता है। 'वस्तु' वस्तुतः 'क्रिया–भारित' अस्तित्व का निदर्शन करता है। 'वस्तु' शब्द अपनी व्युत्पत्ति 'वस् + तुन्' या सन्धि विच्छेदित 'वः + तु' रूप में भी इसे ही सम्पुष्ट करता है।

नासदीय सूक्त के मन्त्रद्रष्टा ऋषि प्रजापति परमेष्ठी की चिन्ता तो यह है कि प्रलयावस्था में जब असत् और सत् भी नहीं थे; पृथ्वी, आकाश, जल, वायु और अग्नि नहीं थे; मृतत्व–अमरत्व नहीं था; रात्रि–दिवस नहीं थे; तब कौन यहाँ रहता था? ब्रह्माण्ड कहाँ था? फिर भी, ऋषि–दृष्टि वहाँ देखती है – *"आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास।"* (ऋ0 10.129.2 उत्तरांश) अर्थात् "उस वायु से शून्य स्थिति में भी वह एक था, जो अपने–आपसे धारित या स्वतः–स्फूर्त था, कोई दूसरा नहीं था।' मन्त्र का 'आनीदवातं स्वधया' अंश हमें 'जीवविज्ञान' के ॲनॲरोबिक श्वसन (anaerobic respiration) की याद दिला जाता है।

नासदीय सूक्त का यह मन्त्र 'तत्' को क्रिया–शक्ति के रूप में लेता है। इस तरह 'तदेकं' का 'तत्' वह क्रियातत्त्व है, जो अपने कार्यशीलता के लिये 'सत्' में रूपान्तरित होता हुआ उससे समन्वित होता है। यह समन्विति ही उपनिषद के 'पूर्णमदः' और 'पूर्णमिदं' का पूर्णत्व है।

यहाँ हमें 'ओसवाल्ड' (Ostwald) के energy सन्दर्भित साहसिक विचार–प्रस्तुति की याद आती है। ओसवाल्ड ने द्रव्य (Matter) एवं गति (Motion) और मन के सन्दर्भ में तत्कालीन दर्शन और विवेचन में आयी कठिनाई को देखते हुए इन्हें एनर्जी के रूप में व्याख्यायित किया था।

ओसवाल्ड की उक्ति है — That all external events may be presented as processes between energies, can be most simply explained if our mental processes are themselves energetic and impose this property of theirs on all external phenomena." (On Dialectical Materialism : Marx Engels Lenin; p. 339)

ध्यातव्य है कि ओसवाल्ड का यह साहसिक विचार तब का था जब कि आइन्स्टाइन का 'सापेक्षता का सिद्धान्त' (theory of relativity) घोषित नहीं हुआ था और द्रव्य (matter) एवं शक्ति (energy) को अलग–अलग पहचान दी गयी थी।

यहाँ हमें स्वामी विवेकानन्द की इन उक्तियों की भी याद आती है — "वेदों का अर्थ है, भिन्न–भिन्न कालों में भिन्न–भिन्न व्यक्तियों द्वारा आविष्कृत आध्यात्मिक सत्यों का संचित कोष। जिस प्रकार गुरुत्वाकर्षण का सिद्धान्त मनुष्यों के पता लगने के पूर्व से ही अपना काम करता चला आया था और आज यदि मनुष्य–जाति उसे भूल भी जाय, तो भी वह नियम अपना काम करता ही रहेगा, ठीक वही बात आध्यात्मिक जगत् का शासन करनेवाले नियमों के सम्बन्ध में भी है। एक आत्मा का दूसरी आत्मा के साथ और जीवात्मा का आत्माओं के परमपिता के साथ जो नैतिक तथा आध्यात्मिक सम्बन्ध हैं, वे उनके आविष्कार के पूर्व भी थे, और हम यदि उन्हें भूल भी जायँ, तो भी बने रहेंगे।"

"इन नियमों या सत्यों का आविष्कार करनेवाले 'ऋषि' कहलाते हैं और हम उनको पूर्णत्व तक पहुंची हुई आत्मा मानकर सम्मान देते हैं। श्रोताओं को यह बतलाते हुए मुझे हर्ष होता है कि इन महानतम ऋषियों में कुछ स्त्रियाँ भी थी।" (विवेकानन्द साहित्य : प्रथम खण्ड, पृ. 8)

यहाँ स्वामी विवेकानन्द ने निश्चय ही शारीरिक विज्ञान की तुलना आध्यात्मिक ज्ञान से करते हुए 'आध्यात्मिक' शब्द का अर्थ पारमार्थिक विज्ञान से लिया है, और नारी शक्ति की महानता को बहुत ही सहज रूप में स्वीकार किया है। आचार–व्यवहार और वर्णाश्रम धर्म को प्रतिष्ठित करती मनुस्मृति भी सहज–भाव ही नारी को पूजन की अधिकारिणी मानती है —*"यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः। यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः।।"* (मनु० 3.56) महानता स्वयं पूजित होती है,

उसे स्वयं के पूजे जाने की अपेक्षा नहीं रहती। महानता लिंग–भेद, जाति–भेद नहीं जानती। ऐसा भेद वे ही करते हैं, जो या तो अज्ञानी हैं, या अपने ज्ञान के मद में रहते हुए मद की ही संकीर्णता में जीते हैं। 'मद' अज्ञानता का बोधक है, ज्ञान का नहीं। ईशावास्य उपनिषद् की यह उक्ति इसे ही सम्पुष्ट करती है – *"ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः।"* (ईशावास्योप0, म0 –9)

स्वामी विवेकानन्द आगे लिखते हैं – यहाँ यह कहा जा सकता है कि ये नियम, नियम के रूप में अनन्त भले ही हों, पर इनका आदि तो अवश्य ही होना चाहिए। वेद हमें यह सिखाते हैं कि सृष्टि का न आदि है, न अन्त। विज्ञान ने हमें सिद्ध कर दिखाया है कि समग्र विश्व की सारी ऊर्जा–समष्टि का परिणाम सदा एक–सा रहता है। तो फिर यदि ऐसा कोई समय था, जब कि किसी वस्तु का अस्तित्व ही नहीं था, उस समय यह सम्पूर्ण व्यक्त ऊर्जा कहाँ थी? कोई कहते हैं कि ईश्वर में ही सब अव्यक्त रूप में निहित थी। तब तो ईश्वर कभी अव्यक्त और कभी व्यक्त है; इससे तो वह विकारशील हो जायेगा। प्रत्येक विकारशील पदार्थ यौगिक होता है और हर यौगिक पदार्थ में वह परिवर्तन अवश्यम्भावी है, जिसे हम विनाश कहते हैं। इस तरह तो ईश्वर की मृत्यु हो जायेगी, जो अनर्गल है। अतः ऐसा समय कभी नहीं था, जब सृष्टि नहीं थी।" (वही)

अपने अस्तित्व के रूप में 'मैं' को समझने के प्रयास का उदाहरण देते स्वामी कहते हैं – "क्या मैं भौतिक पदार्थों के संघात के सिवा और कुछ नहीं हूँ? वेदों की घोषणा है – नहीं, मैं शरीर में रहनेवाली आत्मा हूँ, मैं शरीर नहीं हूँ। शरीर मर जायेगा, पर मैं नहीं मरूंगा।... आत्मा की सृष्टि नहीं हुई है; क्योंकि सृष्टि का अर्थ है, भिन्न–भिन्न द्रव्यों का संघात, और इस संघात का भविष्य में विघटन अवश्यम्भावी है।" (वही, पृ0 9)

स्वामीजी फिर, आगे लिखते हैं – "हिन्दुओं की धारणा है कि आत्मा एक ऐसा वृत्त है, जिसकी परिधि कहीं नहीं है, किन्तु जिसका केन्द्र शरीर में अवस्थित है; और मृत्यु का अर्थ है, इस केन्द्र का एक शरीर से दूसरे शरीर में स्थानान्तरित हो जाना।... वह स्वरूपतः नित्य शुद्ध–बुद्ध–मुक्त स्वभाव है।" (वही, पृ0 10)

स्पष्ट है स्वामी विवेकानन्द की अवधारणा का 'धर्म' आत्मा का द्रष्टा है, सम्प्रदाय की आचारिता नहीं। वे ज्ञान को आचरण से जोड़ते हैं, धार्मिक कर्मकाण्ड से नहीं। स्वामीजी का मानना है कि प्रत्येक धर्म के तीन भाग होते हैं। पहला दार्शनिक भाग, दूसरा पौराणिक भाग और तीसरा आनुष्ठानिक भाग। दार्शनिक भाग में मूल धर्म के तत्त्व, उद्देश्य और लाभ के उपाय निहित होते है। स्पष्ट है यह भाग पारमार्थिक उद्देश्यों, उपायों और लाभों का व्याख्याता होने से सार्वभौमता, सार्वलौकिकता का हिमायती है। पौराणिक भाग में दार्शनिक भाग का स्पष्टीकरण मिलता है। जीवन, अर्थात् प्रायोगिक उदाहरण से दार्शनिक भाग का स्पष्टीकरण इसका अभीष्ट है। उपर्युक्त दोनों भाग ज्ञानात्मक और क्रियात्मक हैं – अभ्युदय और निःश्रेयस–प्राप्ति के मार्गदर्शक हैं। तृतीय आनुष्ठाानिक भाग स्थूल भाग है। इसमें पूजा–पद्धति, आचार, अनुष्ठान, अंग–विन्यास, पुष्प, धूप, धूनी अर्थात् इन्द्रियग्राह्य वस्तुएँ हैं।

स्वामी विवेकानन्द के इस विवेचन से स्पष्ट है कि मुख्य 'धर्म' (दार्शनिक धर्म) मनसा है; वाचा (पौराणिक धर्म) मात्र उसका आचरित उदाहरण का कथानक है, और, कर्मणा (आनुष्ठानिक धर्म) आचारिक है। आर्ष दर्शन मनसा–वाचा–कर्मणा की समन्वित एकता का पृष्ठपोषक है। उसका अभीष्ट है– सत्य का दर्शन; एवं उस सत्य की ही वाचिक और आचारिक अभिव्यक्ति। मनुस्मृति जब 'आचारः परमो धर्मः' कहती है तो वह दर्शन के आधार नीतिगत निष्कर्षित आचारिता (मनसा, वाचा एवं कर्मणा) की व्यावहारिकता को ही प्रश्रय दे रही होती है। युगानरुप धर्माधारित आचरण समय–सीमा में बँधकर परिस्थिति का दास हो जाता है। *"अन्ये कृत युगे...* (मनु0 1.85–86) एवं स्मृतियों में वर्णित वर्णधर्म, आश्रमधर्म, विशेषधर्म, आपद्धर्म, प्रायश्चित धर्म आदि इसके ही साक्ष्य हैं। फलतः युगानरुप अनुपालित आचार के आधार पर धर्म के वाचिक और दार्शनिकरूप का निर्धारण, व्यवस्था को अव्यवस्था में बदले जाने कारण बन जाता है। आज की अव्यवस्थित वस्तुस्थिति वस्तुतः इसी व्यवस्थिति को अपनाये जाने का प्रतिफल है।

दार्शनिक धर्म वस्तुतः दर्शन की परमार्थदर्शिता द्वारा निर्धारित होता है। वहाँ 'धर्म' (धृ + मन् अर्थात् *"दमो धर्मः सनातनः"*) द्वारा ही उस 'धर्म' *(यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिस्स धर्मः)* को देखा जाता है, जिसे

वाचिक और आचारिक ऐक्य में आचारित होना रहता है। आचार्य या परम्परा भेद से यह प्रभावित नहीं होता। और, जब प्रभावित हो जाता है तब वह धर्म नहीं रह जाता, साम्प्रदायिक आचार–मात्र रह जाता है। *"सम्यक् प्रदीयत इति सम्प्रदायः"*। साम्प्रदायिकता में धर्म का दार्शनिक पक्ष लुप्त हो जाता है; क्योंकि वहाँ 'सार्व' और परमार्थ ही गौण हो जाते हैं। संकीर्णता में सार्व और परमार्थ की विलुप्ति अवश्यम्भावी होती है।

मीमांसा की उक्ति है – *"रूपात्प्रायात्। दरमूयस्त्वात्"*। (1.2. 11–12)। अर्थात्, प्रायः वेदों में रूपक से वर्णन हुआ है। स्थूल अर्थ करने पर नेत्र और सूर्य की दूरी होने के कारण, कार्य–कारणभाव नहीं बनता।"

फिर कहा है – *'गुणार्थेन पुनः श्रुतिः'। परिसंख्या। अर्थवादो वा।* (वही, 41 से 43)। अर्थात् वेद गुणवाले अर्थों से पूर्ण है। वेद का अर्थों सहित पाठ, त्याज्यकर्मों का त्याग, और ब्राह्म–कर्मों को ग्रहण कराता है। यहाँ अर्थवाद में शुभ कर्म से सुख और बुरे कर्म से दुःख होने की बात कही गयी है।

"जैमिनी के मतानुसार धर्म का प्रधान अंग 'कर्मकाण्ड' है। उनका मानना है कि मानवजीवन एक समयवस्तु है और ज्ञान, भाव तथा क्रिया उसी के विभिन्न अंग हैं। इस दृष्टि से वेद का कोई भाग अप्रामाणिक अथवा कर्मकाण्डरूपी धर्म से असम्बद्ध नहीं है।" (मीमांसा दर्शन : पं0 श्रीराम शर्मा आचार्य, पृ0 47)

"...जैमिनी ने वेदों के प्रमाण को अन्तिम नहीं माना है, वरन् ज्ञान–विवेक और तर्क के द्वारा ही सृष्टि, जीव, तथा ईश्वरविषयक समस्याओं को सुलझाये जाने पर जोर दिया है।

यज्ञ के अधिकार के सन्दर्भ में एक पक्ष जहाँ स्वस्वामित्व नहीं होने के आधार पर स्त्रियों और शूद्रों को यज्ञ में अधिकार नहीं होने की बात करता है, वहाँ आचार्य बादरायण और जैमिनी के पक्ष ने स्त्रियों और शूद्रों का यज्ञ में अधिकार माना है। (मीमांसा दर्शन 6.1–2)

मीमांसा वस्तुतः अनीश्वरवादी नहीं; क्योंकि कर्मकाण्ड यज्ञप्रधान है, और 'यज्ञ' ज्ञानमय कर्म अर्थात् *'यज्ञः कर्मसु कौशलम्'* के रूप में ही परिभाषित होता है। फिर मीमांसा की उक्ति है – *"अशास्त्रात्तूपसम्प्राप्तिः शास्त्रं स्यान्न प्रकल्पकं तस्मादर्थेन गम्येताप्राप्ते वा शास्त्रमर्थवत्'*।। (6.

2.18)। अर्थात्, ईश्वर के ज्ञान की प्राप्ति वेद के बिना ही हो जानी चाहिए, परन्तु होती नहीं। अतः वेदरूप शास्त्र का होना मान्य है। इन्द्रियों से अगोचर विषयों का ज्ञान वेदरूपी शास्त्र से ही हो सकता है, केवल तर्क से नहीं।" फिर, अगर कर्म ही धर्म है तो *'धर्मस्य शब्दमूलत्वादशब्दमनपेक्ष्यं स्यात्"* के आधार पर धर्म के वेदमूलक होने से कर्म स्वतः वेदमूलक सिद्ध होता है। इस स्थिति में मीमांसा के कर्मकाण्ड का 'कर्म' ज्ञानमय ही सिद्ध होता है, कोरा कर्मकाण्ड नहीं। फिर भी, इसके (मीमांसा) कर्मकाण्ड को नहीं समझ पाने अथवा इसे इसकी ज्ञानमयता से हटाये जाने के कारण वैदिक धर्म का जो ह्रास हुआ उस क्षति की नींव पर बौद्ध धर्म का जो महल खड़ा हो सका, वह स्वयं में एक ऐसा साक्ष्य है, जो आर्ष दर्शन की अवधारणाओं की सशक्तता को प्रमाणित करता है। ध्यातव्य है कि स्वयं बौद्धधर्म भी अपने ज्ञानमय कर्मकाण्ड के ह्रास पर अन्ततः क्षतिग्रस्त हुआ।

स्पष्ट है कि ज्ञानमय कर्तव्य–कर्म ही धार्मिक आचार हो सकता है और स्वयं 'धर्म' साम्प्रदायिक न होकर ज्ञानमय कर्म का द्रष्टा–ज्ञाता निर्धारक हो सकता है। इस तरह 'धर्म' वस्तुतः 'ऋषि–दृष्टि' से अथवा 'क्रिया–दृष्टि' अथवा 'विज्ञान सिद्ध' होता है। यहाँ स्वामी विवेकानन्द के कथनों की याद आती है।

आज से ठीक एक सौ वर्ष पहले विश्व धर्म महासभा के अन्तिम अधिवेशन में दिये गये स्वामी विवेकानन्द के भाषण (दिनांक 27 सितम्बर, 1893) की अन्तिम कुछ पंक्तियाँ इस प्रकार थीं, जो आज भी अनिवार्यतः प्रासंगिक हैं – "...शुद्धता, पवित्रता और दयाशीलता किसी सम्प्रदायविशेष की ऐकान्तिक सम्पत्ति नहीं है,"... "प्रत्येक धर्म की पताका पर यह लिखा रहेगा – 'सहायता करो, लड़ो मत।' 'परभाव–ग्रहण, न कि परभाव–विनाश'; 'समन्वय और शान्ति, न कि मतभेद और कलह।"

स्वामी विवेकानन्द ने एक अन्य भाषण में (दि0 26–9–1893) कहा था – "दर्शनशास्त्र का स्थान जो भी हो, तत्त्वज्ञान का स्थान जो भी हो, पर जब तक इस लोक में मृत्यु नाम की वस्तु है, जब तक मानव–हृदय में दुर्बलता जैसी वस्तु है, जब तक मनुष्य के अंतःकरण से दुर्बलताजनित करुण–क्रन्दन बाहर निकलता है, तबतक इस संसार में ईश्वर में विश्वास भी कायम रहेगा।" (विवेकानन्द साहित्य, प्रथम खण्ड, पृ0 24) 'ईश्वर' वस्तुतः आन्तःकरणिक दुर्बलताजनित करुणा और भय की देन है और

इसका निदान 'धृ+मन्' रूप 'धर्म' में है, साम्प्रदायिक आचार रूप धर्म में नहीं, जो स्वंय उपर्युक्त ईश्वर की आवधारणा पर आधारित है।

स्पष्ट है कि ज्ञान और ज्ञानमय कर्म के अभाव में दुर्बल मानवजाति स्वयं अपनी ही ईश्वरीय शक्ति को पहचान नहीं पाती और अन्धविश्वास–अन्धभक्ति के हाथों अपने को तबाह करती वैश्विक विनाश की ओर बढ़ती जा रही है। सन् 1893 ई0 को गुजरे आज सौ वर्ष हो चुके हैं किन्तु 'धर्म' अपने को आज भी पारमार्थिक ज्ञान का पुनर्दर्शन नहीं करा पाया है; स्वयं को स्वयं की वैज्ञानिक दृष्टि नहीं प्राप्त करा सका है। कारण? आज भी सम्प्रदाय की राजनीति उसे टुकड़ों–सम्प्रदायों में बाँटे हुए है, और उसे सामंजस्य में जीने नहीं देती। स्वामी विवेकानन्द और गाँधी शायद आज भी अपनी आशाओं की वैश्विक स्थिति के आने की प्रतीक्षा कर रहे होंगे। पर, उन्हें क्या मालूम, आज भी उनके समय का धार्मिक वितण्डावाद वैसे–के–वैसा ही है, कम नहीं हुआ है; क्योंकि अब धार्मिकता ने भी, अपनी खोखली होती जड़ों को बचाने के हर सम्भव प्रयास में, राजनीति का ही दामन कसकर पकड़ लिया है। हर अधर्म करता व्यक्ति धर्म के नाम पर राजनीति की आड़ लेने में अब परिपक्व–सा हो चला है। 'धर्म' को *'दमो धर्मः सनातनः'* समझने में उसे आज भी कठिनाई हो रही है, या फिर उसे ऐसा समझने नहीं दिया जा रहा है।

'सत्' आज भी सच है, यत्, तत्, असत् आज भी झूठा। 'धर्म' आज भी ऐसी वस्तु है, जिसका अर्जन कर स्वर्ग की प्राप्ति हो सकती है। आज हम स्वर्ग की कामना के लिये धर्म अर्जित करते हैं, और धर्म के अर्जन के लिये धन। धन के लिये हम कुछ भी कर सकते हैं; रक्षक से भक्षक भी बन सकते हैं। दूसरों के लिये हमारे पास त्याग का उपदेश होता है, मगर अपने लिये लोभ और लाभ का व्यापार खुला रहता है। दूसरों के लिये परमार्थ की शिक्षा हमें कण्ठस्थ रहती है, मगर उस परमार्थ के पीछे हम अपनी स्वार्थपूर्ति की कामना को नहीं छोड़ते। स्वामी विवेकानन्द की उक्ति आज भी झूठी नहीं हुई – *"साम्प्रदायिकता, हठधर्मिता और उनकी बीभत्स वंशधर धर्मान्धता इस सुन्दर पृथ्वी पर बहुत समय राज्य कर चुकी हैं। वे पृथ्वी को हिंसा से भरती रही हैं, उसको बारम्बार मानवता के रक्त से नहलाती रही हैं,* सभ्यताओं को विध्वस्त

करती और पूरे–पूरे देशों को निराशा के गर्त में डालती रही हैं। यदि ये बीभत्स दानवी न होतीं, तो मानव–समाज आज की अवस्था से कहीं अधिक उन्नत हो गया होता। पर अब उनका समय आ गया है, और मैं आंतरिक रूप से आशा करता हूँ कि आज सुबह इस सभा के सम्मान में जो घंटा–ध्वनि हुई है, वह समस्त धर्मान्धता का, तलवार या लेखनी के द्वारा होनेवाले सभी उत्पीड़नों का, तथा एक ही लक्ष्य की ओर अग्रसर होनवाले मानवों की पारस्परिक कटुताओं का मृत्यु–निनाद सिद्ध हो।" (विवेकानन्द साहित्य : प्रथम खण्ड, पृ0 4)

समय में जीते हम समय को नहीं जानते; क्योंकि समय अकेला नहीं, 'स्थिति' अर्थात् देश भी उसके साथ होती है। 'स्थिति' भी अकेली नहीं होती; क्योंकि सम्पूर्ण परिवेश और परिवेश में निवसित सारे अवयव उसे प्रभावित करते हैं। हम सब उन्हीं अवयवों में से एक हैं। 'मुण्डे' मुण्डे मतिर्भिन्नाः' की कहावत को चरितार्थ करते हम अपनी शारीरिक क्रिया को ही नहीं देख–समझ पाते, तो भला अपनी स्थिति को अभ्युदय और निःश्रेयस की ओर ले जाने में क्यों कर समर्थ हो सकेंगे? हमारा शरीर और हमारी इन्द्रियाँ; फिर मन, मति, आत्मा, ब्रह्म भी तो हमारे ही सहयोग के लिये हैं। पर हम इन्हें नहीं जानते; क्योंकि व्यवहारतः हम साम्प्रदायिक आनुष्ठानिक धर्म में जीते हैं। दार्शनिक धर्म को जानते नहीं, जानने की कोशिश भी नहीं करते। हमें योगजनित एकाग्रता का ध्यान आता है, परन्तु अपने व्यवहार में इन्द्रियों और मन के संयमन का ध्यान नहीं आता। हम प्राणायाम द्वारा श्वास–प्रश्वास पर नियन्त्रण करना सीख सकते हैं, किन्तु मन को संयमित करना नहीं। हमारी व्यापारिक बुद्धि शरीर के लोभ को देखती है, आत्मा के लाभ को नहीं। फलतः हम न तो वेद की ऋचाओं में उसकी (आत्मा की) सन्तुष्टि के मार्ग को देख पाते हैं और न ही उपनिषदों के साररूप 'गीता' के वचनों में उसे खोज पाते हैं। दोनों जगहों में हमें व्यवहारतः अपने लोभ और लाभ का ही व्यापार नजर आता है। गीता (4.11) की उक्ति है – *"ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्। मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः।"* फिर यजुर्वेद (3.50) की उक्ति है – *"देहि मे ददामि ते नि मे धेहि नि त दधे। निहारं च हरासि मे निहारं नि हराणि ते स्वाहा।"*

यहाँ हमें यजुर्वेद के उपर्युक्त मन्त्र में इन्द्र तथा अगस्त्य के बीच हुए संवाद के सन्दर्भ से स्थिति को देखना होगा। हम पहले इन्द्र की स्थिति को देखते हैं। श्री अरविन्द (वेद–रहस्य) के अनुसार इन्द्र पूर्ण (सरूप) का निर्माता है और गो–दोहक के लिये खूब दूध देनेवाली गाय के समान है। ध्यातव्य है कि गाय ज्ञान का प्रतीक है। इन्द्र 'दिव्य आनन्द का मद' अर्थात् ज्ञान–ज्योति का निरूपक है। फलतः वह सुविचार प्रदायी है। वह स्पष्टदर्शी शक्तिशाली और अपराभूति शक्ति का निरूपक है। वह विश्वसनीय और कार्य–साधक है। वह क्रियाशील, विरोधों को दूर करनेवाला, और मनोसमृद्धि का रक्षक है। वह स्वयं में समृद्ध और दिव्य सुख का धाम है। (ऋ0 1.4)। इतना ही नहीं वह ऐश्वर्य का अधिपति और सुख का कारण है। वह वृषभ (गौओं का स्वामी) के रूप में बलशाली, स्थिर और बलप्रदाता है। 'वृषभ' गौ का स्वामी होने से ज्ञानबल का प्रतीक, ज्ञान का कारण है। वह सत्यबोध से युक्त मरुतों का नियन्त्रक है। इन्द्र वस्तुतः इन्द्रियों का स्वामी–शासक है और इस तरह 'पुरुष' में स्थित मनःरूप वह दिव्य–शक्ति का निरूपक है।

हमने देखा है मनष्क्रिया का अपना क्रियात्मक विकासक्रम है। संयमित मन से संयमित इन्द्रियाँ अपनी सारी समेकित द्रष्टृ–शक्ति उस संयमित चेतन मन को ही प्रदान करती हैं, जो अपने द्वारा गृहीत दृश्य को विवेचना हेतु 'मन् + क्तिन्' रूप 'मति' को देती है। मति भी अपने विजानित दृष्ट को आत्मा (अत् + मनिन्) के सम्मुख सर्व कल्याणार्थक विवेचन हेतु प्रस्तुत करती है। वस्तुतः आर्ष दर्शन में आत्मा का द्रष्टा विज्ञाता होना यहीं सिद्ध होता है।

आज की वैज्ञानिक प्रक्रिया के रूप में देखें तो 'धर्म' (धृ + मन्) वैज्ञानिक निरीक्षण परीक्षण के लिये उत्तरदायी है; और, 'मति' वैज्ञानिक विवेचन और निष्कर्षण के लिये उत्तरदायी। आर्ष दर्शन में आत्मा का विज्ञानमय कोष 'मति' के स्तर पर ही परिभाषित होता है। इस तरह 'स्थूल' अन्नमय शरीर (इन्द्रिय), 'चेतना' प्राणमय शरीर, 'संयमित मन' मनोमय शरीर और 'विवेचक मति' विज्ञानमय शरीर का द्योतक सिद्ध होता है। आत्मा अपने 'अत् + मनिन्' रूप में आनन्दमय कोश में निवसित है। संकल्प चेतन प्राण का विषय है। संकल्प के बिना न तो चंचल इन्द्रियाँ संयमित हो सकती हैं, और न ही मन। साधक को अपनी सिद्धि के लिये

संकल्पित होना होता है। संकल्पित या नियन्त्रित मन ही ज्ञान के चरम तक जा पाता है, और वह भी सीढ़ी–दर–सीढ़ी, 'शनैः शनैः' चढ़ता हुआ। गीता की उक्ति है – *"शनैः शनैरुपरमेद्बुद्धया धृतिगृहीतया। आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत्'*।। (गीता; 6.25) अर्थात् क्रमशः ही साधक उपरामता और धैर्य से बुद्धि और मन को परमात्म भाव में संस्थित कर पाता है, मनःचांचल्य के साथ नहीं।

गीता की ही इस उक्ति को भी देखें – *"ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः। युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः"*।। (गी0; 6.8)।

स्पष्ट है कि ज्ञान–विज्ञान का ज्ञाता विजितेन्द्रिय ही विकाररहित और समदर्शी हो सकता है। ऐसा योगी ही ज्ञान की चरम स्थिति तक पहुँच पाता है। गीता की ही इस उक्ति को भी देखें – *"विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि। शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः*।। (गी0 5.18)

ज्ञान की इस अवस्थिति में पहुँचकर साधक का धृत–मनोंजनित ऐन्द्रिय ज्ञान ही मति द्वारा विवेचित एवं वास्तविक निष्कर्षित होकर वास्तविक ज्ञान (विज्ञान) का रूप लेता है; और यही वास्तविक ज्ञान आत्मा द्वारा मनित अर्थात् विवेचित होकर शुद्ध सार्वभाव को प्राप्त होता है। दूसरे शब्दों में धृत–मन का वैयक्तिक द्रष्टृत्व मति की विजानिति में विज्ञाता तो बन जाता है किन्तु आत्मज्ञानी नहीं बन पाता है। छान्दोग्य उपनिषद् में नारद अपने को आत्मज्ञानी नहीं मानते और आत्मज्ञान के उपदेश के लिये आचार्य सनत्कुमार की शरण लेते हैं – *"सोऽहं भगवो मन्त्रविदेवास्मि नात्मविच्छ्रुतं ह्येव मे...।"* (छा0उ0 ; 7.1.3)। दानवराज विरोचन और देवराज इन्द्र भी इसी आत्मा को जानने के लिये प्रजापति के शिष्य हुए – "जो आत्मा पापशून्य, जरारहित, मृत्युहीन, विशोक, क्षुधारहित, पिपासारहित, सत्यकाम और सत्यसंकल्प है उसे खोजना चाहिये और उसे विशेषरूप से जानने की इच्छा करनी चाहिये। *"य आत्मापहतपाप्मा... स विजिज्ञासितव्यः"*। (छा0उ0 ; 8.7.1)

यहाँ स्पष्ट होता है कि आर्ष दर्शन में न तो 'आत्मा' वैयक्तिकता का निरूपक है और न ही 'आत्मज्ञान वैयक्तिक ज्ञान–विज्ञान की जानकारी।

'आत्मा' सार्व का निरूपक है और 'आत्मज्ञान' सर्वकल्याणकारक ज्ञान। सम्पूर्ण सृष्टि में एक ही आत्मा व्याप्त है। आत्मज्ञान का साधन है वैयक्तिक संकल्पित साधना, जहाँ दमोरूप धर्म (धृ+मन्) जगत् का द्रष्टा, और महत्तत्त्वरूप बुद्धि या मति उस दृश्य का विवेचक और विज्ञाता होता है। वास्तविकता का विवेचन और सत्य का निष्कर्षण ही विज्ञान का विषय है। आत्मा (अत्+मनिन्) इसी विजानित (मति—विवेचित) ज्ञान—विज्ञान का सार्वभाव से विवेचन करता है। आत्मा जब अपने सार्वभावयुत् विजानिति को पारमार्थिक रूप से देखने को उद्यत होती है, तब वह अपने समक्ष स्वयं को 'ब्रह्म' (बृंह्+मनिन्) बना देखता है। यह ब्रह्म ही अपने पररूप में क्रियाशक्तिरूप निर्गुण ब्रह्म है; और, क्रिया—कारित्व की संयुति अर्थात् कार्य के रूप में अपर ब्रह्म है। ध्यातव्य है कि हर 'कार्य' का 'कारण' होता है, और जो 'कारण' है, उसका परतम कारण मात्र क्रिया अर्थात् गति (motion) या शक्ति ही होती है। आज की भौतिकी 'कणों' (particles) के जिस मौलिक स्तर (fundamental form) पर पहुँची है वह 'क्वार्क' (quark) भी अमूर्त्त तात्त्विक शक्ति ही है। उपनिषद् की उक्ति तब अवैज्ञानिक नहीं सिद्ध होती जब वह कहती है — *"अणोरणीयान्महतो महीयानात्मास्य जन्तोर्निहितो गुहायाम्। तमक्रतुः पश्यति वीतशोको धातुप्रसादान्महिमानमात्मनः"*।। (कठोपनिषद्; 1.2.20)। अर्थात् इस जीवात्मा की गुफाओं में रहनेवाला परमात्मा (आत्मा) सूक्ष्म से भी अति सूक्ष्म और महान् से भी महान् है; परमात्मा की उस महिमा को, कामनारहित और चिन्तारहित साधक सर्वाधार परब्रह्म की कृपा से ही देख पाता है।

यहाँ भाष्यकार ने 'धातुप्रसादात्' पद से 'सर्वाधार परब्रह्म परमेश्वर' का अर्थ लिया है। अगर हम 'धातु' से 'क्रिया' या 'क्रियाशक्ति' का अर्थ लें तो आर्ष द्रष्टृत्व के व्याख्यापरक वाक्य "द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः" का स्पष्टीकरण स्वतः मिल जाता है। साथ ही परब्रह्म का शुद्ध क्रियापरक रूप भी सम्पुष्ट हो जाता है। जैसा कि हमने देखा यह विज्ञान—सम्पुष्ट भी है।

हम मन के इन्द्ररूप की व्याख्या कर रहे थे। इन्द्र इन्द्रियजित् है। फलतः वह सर्वशक्तिमान् है। मन और आत्मा के सम्बन्ध को कठोपनिषद की इस उक्ति में देखें— *"आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु। बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च"*।। (कठोप० ; 1.3.3)। यहाँ जीवात्मा को रथी अर्थात् रथ का स्वामी, शरीर को रथ, बुद्धि (मति) को सारथी एवं मन

को लगाम (प्रग्रहम् = नियन्त्रक) समझा गया है। अगली उक्ति में उपनिषद् ने इन्द्रियों को घोड़ा एवं विषयों को उन घोड़ों के चलने का मार्ग कहा है। शरीर, इन्द्रिय और मन से युक्त जीवात्मा को भोक्ता कहा गया है। (मन्त्र–4)

कठोपनिषद् की आगे की उक्तियाँ हमें दिखाती हैं कि आर्ष दर्शन मात्र कोई भाषा–विज्ञान या भाषा–विश्लेषण नहीं, वरन् वह ऐसा पूर्ण दर्शन है, जो जीवन–सृष्टि की समस्याओं का समाधान देता है। उसकी निम्नांकित उक्तियों को देखें – *"यस्त्वविज्ञानवान् भवत्ययुक्तेन मनसा सदा। तस्येन्द्रियाण्यवश्यानि दुष्टाश्वा इव सारथेः।। यस्तु विज्ञानवान् भवति युक्तेन मनसा सदा। तस्येन्द्रियाणि वश्यानि सदश्वा इव सारथेः"*।। (कठोप०; 1.3.5–6)

ऐसी स्थिति में होता क्या है? इस ओर आकर्षित करता आर्ष दर्शन स्पष्ट करता है – *"यस्त्वविज्ञानवान् भवत्यमनस्कः सदाशुचिः। न स तत्पदमाप्नोति संसारं चाधिगच्छति।। यस्तु विज्ञानवान् भवति समनस्कः सदा शुचिः। स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद् भूयो न जायते"*।। (वही, मन्त्र–7 एवं 8)

और इस अध्ययन के बाद आर्ष दर्शन का निष्कर्ष देखें – *"विज्ञानसारथिर्यस्तु मन प्रग्रहवान् नरः। सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परम पदम्"*।। (वही, मन्त्र – 9)

अन्ततः आर्ष दर्शन इन्द्रिय से लेकर परब्रह्म या परमात्मा तक की क्रमिक स्थिति का हमें दर्शन कराता है – *"इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः। मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः।। महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः। पुरुषान्न परं किंचित्सा काष्ठा सा परा गतिः"*।। (वही, म० 10–11)

संक्षेपतः 'बुद्धि' से विवेकहीन, 'मन' से चंचल (अवशीभूत) साधक की इन्द्रियाँ असावधान सारथी के हाथों में दुष्ट घोड़ों के लगाम के समान सिद्ध होती है। दुष्ट घोड़े लगाम की असावधान पकड़ से अपने को मुक्त कर इतस्ततः भाग खड़े होते हैं, या रथ के रथी–सारथी सब को क्षतिग्रस्त कर देते हैं। ऐसी स्थिति में सारथी को हर पल सावधान रहना पड़ता है; क्योंकि रथ–रथी–स्वयं और घोड़ों, एवं सड़क पर चलते जीवन, सब की सुरक्षा का भार उसके ही कन्धे पर होता है। महाभारत के

श्रीकृष्ण स्वयं अर्जुन के सारथी हैं। सारथीरूप में श्रीकृष्ण अपना पहला उत्तरदायित्व अपने रथी अर्जुन के मोहजनित संशय को दूर करने में पूरा करते हैं; और अन्त में नष्टप्राय रथ से, नियमविरुद्ध होते हुए भी, रथी अर्जुन को रथ से पहले उतार कर उसके प्राण की रक्षा करते हैं। ध्यातव्य है कि श्रीकृष्ण के रथ से उतरते ही रथ विनष्ट हो जाता है। रथी की सुरक्षा सारथी का प्रथम कर्तव्य है।

कठोपनिषद् की मन्त्रोक्ति ने इन्द्रियों से लेकर क्रियापुरुष तक में उनकी वरीयता को इस प्रकार देखा है – इन्द्रियों से अधिक बलशाली विषय, और विषयों से अधिक बलशाली मन होता है। मन से भी अधिक प्रबल बुद्धि और बुद्धि से भी प्रबल आत्मा होती है। उस आत्मा से भी प्रबल होता है अव्यक्त और उससे भी प्रबल है परम पुरुष। यह पुरुष अन्य कोई नहीं आर्ष दर्शन का क्रियापुरुष है।

कठोपनिषद् ने *'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः'* (1.3.10) में 'अर्थ' पद का व्यवहार कर यह स्पष्ट किया है कि 'अर्थ' रूप विषय के पीछे कारणरूप क्रिया–कारित्व का समन्वय निहित है।

कठोपनिषद् ने सत्–असत् पदयुग्म का व्यवहार कहीं नहीं किया है। फलतः सच–झूठ के भाष्य से उसने अपने को अलग रखा है, अथवा उसकी रचना तक सत्–असत् की व्याख्या सच–झूठ रूप में प्रचलित ही नहीं हुई थी। अव्यक्त को पुरुष की माया कहकर कठोपनिषद् ने भी कारक क्रिया की समन्विति को महत्त्व न देकर कारक को महत्त्व देने की परम्परा का निर्वाह किया है। किन्तु इतना तो किया ही है उसे (क्रिया को) छोड़ नहीं दिया है। सम्भवतः कठोपनिषद् की रचना तक क्रिया–कारक की समन्विति में क्रिया की स्थिति को पूरी तरह समाप्त नहीं किया जा सका था। 'सत्' का व्यवहार उसने 'निवास करने वाला' या 'रहने वाला' के अर्थ से 'अन्तरिक्षसत्', 'दुरोणसत्', 'वेदिषत्', 'नृषत्', 'वरसत्' आदि पदों का व्यवहार किया है। (कठोप0 2.2.2) स्पष्ट है कि वहाँ भी 'सत्' कारित्व रूप ही है, क्रियात्वरूप या क्रियारूप नहीं।

इस तरह हम इन्द्ररूप मनःशक्ति को स्वयं इन्द्रियों से लेकर परब्रह्म तक की व्याख्या में सर्वत्र समुपस्थित देखते हैं। वस्तुतः मनःशक्ति ही, इन्द्रिय–शक्ति से लेकर ब्रह्म–शक्ति तक, स्थान–भेद से रूपान्तरित

होती है। यह अपने कार्यरूप द्वारा स्व, पर और परम, अथवा भौत, दैव, आध्यात्म से सन्दर्भित विज्ञान में विभेदित होता है। मनःशक्ति ही वाक्शक्ति की अभिव्यक्ति का कारण होती है।

परब्रह्म का दर्शन योगी को उसकी निर्विकल्प साधना में ज्योतिस्वरूप परावाक्शक्ति के रूप में होता है। ज्योतिस्वरूप इसलिये कि वहाँ वह जाति, लिंग, वचन आदि में विभेदित नहीं होता। पश्यन्ती में वह ज्योति सविकल्प समाधि में स्पष्ट हो उठती है और वैखरी में उसकी अभिव्यक्ति ध्वन्यात्मक होती है। इन तीनों का अर्थ मध्यमारूप वाक्शक्ति में प्राप्त होता है। वैखरी का रूप चेष्टात्मक और ध्वन्यात्मक दोनों होता है। ध्वन्यात्मक अभिव्यक्ति में मानुषी अभिव्यक्ति ही अपनी व्यावहारिक स्वतन्त्रता में सुस्पष्ट होती है। प्रो0 दयाकृष्ण ने अपनी कृति ज्ञानमीमांसा में लिखा है – "स्वतन्त्र व्यवहार' का अर्थ है कि वह उन्हीं शब्दों को नये सन्दर्भों और नये वाक्य–विन्यासों में प्रयोग करे। एक ही शब्द या वाक्य को बार–बार दोहराना यह नहीं बताता कि उसका अर्थ समझा गया है, और न ही किसी वाक्य या शब्द या ध्वनि–विशेष होने पर किसी क्रिया–विशेष का करना यह बताता है।... मनुष्य प्रतीकों (सिम्बल–Symbol) को समझता है, जबकि पशु–पक्षी संकेत–चिह्नों से आगे नहीं बढ़ पाते।' (ज्ञानमीमांसा : दयाकृष्ण; पृ0 3)

प्रोफेसर दयाकृष्ण आगे लिखते हैं – "जो भी हो, यह तो साफ ही दीख पड़ता है कि मनुष्य को जो ज्ञान है वह भाषा के ऐसे स्वरूप से गुँथा हुआ है, जो अन्य प्राणि–जगत् को अलभ्य है। जिस दिन पशु–पक्षी भाषा के इस स्तर को प्राप्त कर लेंगे उस दिन वे मानव के बराबर हो बैठेंगे।... दार्शनिक मीमांसा के लिये 'ज्ञान' की जो सीमा है वह मानवीय ज्ञान की परिधि से ही सीमित होती है। और यह परिधि जहाँ एक ओर संवेद्य अनुभव से बंधी प्रतीत होती है वहाँ दूसरी ओर इसका बन्धन ऐसी बुद्धिजन्य और प्रतीक–बद्ध प्रत्ययात्मकता में प्रतीत होता है, जो स्वयं में सदा विस्तार्य होते हुए भी मनुष्य के ज्ञान के स्वरूप को तो आबद्ध करती ही है।" (ज्ञानमीमांसा : दयाकृष्ण : पृ0 3)

श्री अरविन्द ने 'वेद–रहस्य' में लिखा है – "वैदिक ऋषियों के लिये शब्द अब भी एक सजीव वस्तु है, एक शक्तिमय वस्तु है, जो सर्जनशील और निर्माणकारी है। अब भी यह विचार के लिए एक

रुढ़िसंकेत नहीं है, बल्कि स्वयं विचारों का जनक और निर्माता है। यह अपने अन्दर अपनी मूल धातुओं की स्मृतियों को रखे हुए है, अबतक भी यह अपने इतिहास से अभिज्ञ है।" (वेद-रहस्य, पृ0 95)

वस्तुतः आर्ष दर्शन के प्रत्यय अपने मूल, धातुओं, से प्रतिबद्ध हैं और इस तरह उनका दर्शन मूलतः क्रिया-कारक के समन्वय पर और उस के विवेचन पर टिका हुआ है। क्रिया-कारित्व की यह आर्ष अवधारणा आज के वैज्ञानिक सत्य 'आयन' (ion) से अलग नहीं। 'आयन' वैद्युतिक आवेश के रूप में समन्वित और वियोजित होते या हो सकते हैं। उनकी समन्विति का अर्थ होता है अर्थ, परिणाम या कार्य की विस्तृति; और, वियोजन का अर्थ है कार्य के विस्तार की तलाश। जहाँ विस्तार की क्रमिकता अटूट है, वहाँ 'आयन' का क्रियात्मक आवेश नित्य और अविनाशी है; क्योंकि यह वह मूल गत्यात्मक शक्ति है, जो ऊर्जारूप में सूक्ष्मतम द्रव्य को निरूपित करता है। क्रिया और कारित्व दोनों ही शक्ति के ही शक्त्यात्मक रूपान्तर हैं। इसी रूप में आर्ष दर्शन के सत्-असत्, भाव-अभाव, विद्या-अविद्या आदि भी अपनी व्याख्या प्राप्त करते हैं।

शरीर हो या शरीरी, दोनों शक्तिरूप ही हैं और पारस्परिक समन्विति और जीवनरूप में स्वयं को मनसा-वाचा-कर्मणा अभिव्यक्त भी करते हैं। इस तरह कारकरूप शरीर की सजीवता वस्तुतः शरीरी की क्रियात्मकता में निहित है और शरीरी की क्रियात्मकता शरीररूप कारक की कार्यशीलता में प्रदर्शित होती है। इस तरह न तो 'कारक' क्रिया का जन्मदाता है और न ही क्रिया कारक का; वे दोनों स्वयं क्रिया-शक्ति के ही रूपान्तरण हैं। यहाँ तक कि आर्ष दर्शन में 'ज्ञान' और 'तत्त्व' अपनी अपरतम स्थिति में भले ही विभेदात्मक लगें, अपनी परतम स्थिति में एक ही हैं; अभेदित और एक-दूसरे के व्यवहारतया व्याख्यापरक। हाँ, इसे देखने के लिये आर्ष दर्शन की ऋषि-दृष्टि, धर्म-दृष्टि अर्थात् क्रिया-दृष्टि या गीता के दिव्य-चक्षु अथवा ज्ञान-चक्षु की अपेक्षा होती है। इस दिव्य-चक्षु के लिये हमें अपने स्वयं के मनस् को इन्द्रिय-स्तर से ब्रह्म-स्तर पर ले जाना होता है। इसके लिये अनिवार्य है सहज क्रियाशीलता को सहजतः वृद्धिशील रखते हुए परतम तक पहुँचा जाय। ऋग्वेद (1.165) में इन्द्र यही बात पहले मरुत को, फिर अगस्त्य को समझाते हैं। इन्द्र स्वर्ग के अधिपति हैं। उनकी सर्वोच्चता घोषित हो चुकी है। मरुत उनके

अधीनस्थ कार्यकारी शक्तिरूप हैं। ये अधीनस्थ कार्यकारी शक्तियाँ मनुष्य को इन्द्र से सम्बन्धित उच्च सत्यों की तरफ प्रेरित करती हैं। इन्द्र का मरुतों को निदेश है – "इनके (मनुष्यों के) चित्रविचित्र प्रकाशवाले विचारों को अपने प्राण का बल देते हुए इनके अन्दर मेरे सत्यों को ज्ञान में प्रेरित करनेवाले बन जाओ। जब कर्त्ता कर्म के लिये क्रियाशील हो जाय और विचारक की प्रज्ञा हमें उसके अन्दर रच दे तब, हे मरुतों! निश्चिततया तुम उस प्रकाशयुक्त द्रष्टा (साधक) के प्रति गति करने लगो।" (वेद रहस्य, पृ0 347)

ध्यातव्य है कि 'मरुत' शक्ति के देवता हैं, उनकी शक्तियाँ मन के अन्दर ही सफल होती हैं। अगस्त्य अपनी लक्ष्य–प्राप्ति में शीघ्रता के लिये इन्द्र को छोड़ मरुतों का आवाहन करते हैं, जिसमें मरुत सहायक नहीं होते। फलतः उन्हें पुनः इन्द्र की शरण में जाना पड़ता है। 'इन्द्र' मनःशक्ति के प्रतीक हैं। यह वह मनःशक्ति है, "जो प्राणमय चेतना की सीमाओं और धुँधलेपन से मुक्त है। यह वह प्रकाशमयी प्रज्ञा है, जो विचार या क्रिया के उन सत्य और पूर्ण रूपों को निर्मित करती है, जो प्राण के आवेगों से विकृत नहीं होते, इन्द्रियों के मिथ्याभावों से प्रतिहत नहीं होते।" (वेद–रहस्य ; पृ0 340)

श्री अरविन्द लिखते हैं – "इन्द्र स्वः का अधिपति है और 'स्वः' है विशुद्ध प्रज्ञा का लोक। दिव्य सत्य में पहुँचने के लिये आरोहण करते हुए आत्मा को इस लोक के बीच में से होकर गुजरना होता है।" (वही, पृ0 331)

ऋग्वेदीय सूक्त (1.170) का भाष्य करते हुए श्री अरविन्द लिखते हैं – "इस सूक्त में जो आधारभूत विचार है उसका सम्बन्ध आध्यात्मिक प्रगति की एक अवस्था से है, और यह अवस्था वह है जब मनुष्य की आत्मा केवल विचार–शक्ति के द्वारा ही शीघ्रता के साथ आगे बढ़कर पार हो जाना चाहती है, ताकि समय से पहले ही, – सचेतन क्रिया की जो क्रमशः एक के बाद दूसरी अवस्थाएँ आती हैं उन सब में पूर्ण विकास पाये बिना ही, वह सब वस्तुओं के मूल कारण तक पहुँच जाय। देव जो मानव विश्व और विराट्–विश्व दोनों के शासक हैं उसके इस यत्न का विरोध करते हैं और मनुष्य की चेतना के अन्दर एक जबर्दस्त संघर्ष चलता है, जिसमें एक तरफ तो अपनी अहंभाव प्रेरित अति उत्सुकता से युक्त व्यक्तिगत

आत्मा होती है और दूसरी तरफ विश्व–शक्तियाँ, जो विश्व के दिव्य उद्देश्य को पूर्ण करना चाह रही होती हैं।" (वही, पृ0 330)

उस मूल कारण को, जिसे अगस्त्य शीघ्रातिशीघ्र जानना चाहते हैं उसका अस्तित्व देश और काल से अतीत है, वह उससे नहीं जाना जा सकता जो देश और काल में सीमित है। श्री अरविन्द लिखते हैं – "वह अपने रूपों और अपनी क्रियाओं के द्वारा अपने–आपको उसकी चेतना के अन्दर व्यक्त करता है, जो स्वयं नहीं है। और, उन क्रियाओं का अभिप्राय यह है कि उसकी उन क्रियाओं द्वारा ही उसका साक्षात्कार किया जाना चाहिये। पर यदि कोई सीधा स्वयं इसके पास पहुँचने का और इसके स्वरूप का अध्ययन करने का यत्न करता है तो झट यह उस विचार में से, जो इसे ग्रहण करना चाहता है निकलकर अन्तर्धान हो जाता है, और ऐसा हो जाता है मानो यह है ही नहीं।" (1.170.1 वही, पृ0 331)

अगस्त्य, मरुत की सहायता के लिये उन्हें खुश करना चाहते हैं और, वे चाहते हैं कि इन्द्र भी मरुत की सहायता करें; क्योंकि वे मरुतों के भाई हैं। किन्तु, प्रज्ञाशक्ति नहीं चाहती कि अगस्त्य अपने अहंभाव में मात्र विचार के माध्यम मूल कारण को प्राप्त करें। इन्द्र का मानना है कि ज्ञानमय–कर्मरूप यज्ञ का नियम पालन करते हुए प्राप्य को प्राप्त किया जाय। मन्त्रोक्ति है – *"अरं कृण्वन्तु वेदिं समग्निमिन्धतां पुरः। तत्रामृतस्य चेतनं यज्ञं ते तनवावहै"*।। (ऋ0 1.170.4)

भावतः इन्द्र का अगस्त्य को उपदेश है – "अहंभाव से भरा हुआ प्रयत्न रोक दो, महान् यज्ञ को ग्रहण करो, यज्ञ के प्रधान अंग तथा यात्रा के पथप्रदर्शक के रूप में अपने आगे अग्नि को, दिव्य शक्ति की ज्वाला को, प्रज्वलित कर लो। मैं और तुम, विराट् शक्ति और मानव–आत्मा, दोनों मिलकर फलसाधक आन्तरिक क्रिया को समस्वरता के साथ विशुद्ध प्रज्ञा के स्तर पर विस्तृत करेंगे, ताकि यह क्रिया वहाँ अपने को सुसमृद्ध कर सके और पार होकर लक्ष्य को पहुँच सके; क्योंकि जब निम्न सत्ता अपने–आपको उत्तरोत्तर दिव्य क्रियाओं को अर्पण करती चलती है, ठीक तभी मर्त्य की सीमित तथा अहंभाव से परिपूर्ण चेतना जागृत होकर असीमता तथा अमरत्व की उस अवस्था तक पहुँच सकती है, जो उसका लक्ष्य है। " (वेद–रहस्य, पृ0 332)

स्पष्ट है यज्ञ ज्ञानमय कर्म है। योग एवं यज्ञ दोनों सजातीय हैं; और, दोनों ही 'कर्मसु कौशलम्" द्वारा परिभाषित होते हैं। देवता, जो

क्रियाशक्ति के परिचायक हैं, ज्ञान की दृष्टि से ही देखे और जाने जा सकते हैं। ज्ञानमयकर्म ही यज्ञ या योग है और कर्मसम्पुष्ट ज्ञान ही ऋत। ऋत वैश्विक नियम है।

वस्तुतः मन, प्राण और शरीर तीनों की एकजुटता से ही किया गया कर्म यज्ञ का रूप धारण करता है। प्राण–शक्ति अर्थात् सचेतन शक्ति मनःसंकल्प के साथ जब शारीरिक शक्ति का उत्सर्ग करती है तब शारीरिक क्रिया होती है। स्पष्ट है कि क्रिया का उद्रेक और उत्सर्जन ही शरीर की क्रियाशीलता का कारण है। 'क्रिया' ही कारणरूप हो सकती है। दूसरे शब्दों में क्रिया को कारणरूप में खोजा और देखा जा सकता है, अन्यत्र नहीं। अन्वेषक ऋषि की दृष्टि ज्ञानज्योति से प्रकाशित होती है, जो क्रिया को भी उसके क्रियाशील रूप में देखने में उसकी सहायता करती है।

अब प्रश्न उठता है कि क्या एकाकी क्रिया ही कार्य का सम्पादन कर सकती है? 'शरीर' और 'मनस्' को देखती ऋषि–दृष्टि के समक्ष क्रिया अपने शुद्ध–बुद्ध रूप में स्पष्टतः प्रत्यक्षित होती है और वह उसे सम्पूर्ण सृष्टि के कारणरूप में देख पाती है, उसे उसकी हर समस्या का निदान मिल जाता है। इन्द्रिय–प्रत्यक्षित दृश्य धर्म–प्रत्यक्षित एवं मतिविवेचित अवस्था में वैयक्तिक स्तर से उठाया जाकर सार्व और परम के स्तर पर परीक्षित होता है, जहाँ कारण स्वतः व्याख्यायित हो जाता है। 'आत्मा' वस्तुतः सार्व और परमार्थ के चिन्तन के लिये मानसिक क्रिया का आधार बन जाता है। यहाँ 'आत्मा' का अत् + मनिन्–रूप भी अपने इस विश्लेषित रूप की व्याख्या पाता है। वह क्रिया और कारित्व को परम स्तर पर विश्लेषित कारण के रूप में देखता है। किन्तु, उसकी समस्या का हल इस द्वैत से नहीं हो पाता; क्योंकि द्वैत का समन्वय सम्भव नहीं। द्वैत तो अपने अलग–अलग रूपों में दो अलग–अलग सृष्टियों का निर्माण करेगा। 'लाइक बिगेट्स लाइक' (Like begets like)। सृष्टि अलग नहीं। सृष्टि एक, तो सष्टा या सृष्टि का कारण भी एक। फलतः उसका क्रिया–कारित्व मात्र संज्ञा–भेद से ही द्वैत होता सिद्ध होता है, स्वरूपतः नहीं। क्रिया और कारित्व कार्य के विस्तार के लिये एक ही शक्ति के दो विश्लेषित रूप होते हैं। एक ही शक्ति शरीरीरूप में ज्ञानात्मक और शरीररूप में कार्यात्मक रूप में विकसित होती है।

मनष्क्रिया संकल्प और प्रज्ञा का विषय है। वह तेजःस्वरूप है। संकल्प और प्रज्ञा मनुष्य का स्वभाव है। ऋग्वेद की उक्ति है – "हे अग्ने!

तुम हमारे लिये मित्रवरुण तथा अन्य देवताओं के लिये यज्ञ करो। स्वकीय घर के प्रति यज्ञ करो। *"यजा नो मित्रावरुण यजा देवां ऋतं बृहत्। अग्ने यक्षि स्वं दमम्"*। (ऋ० 1.75.5)

मैं यहाँ 'मित्रावरुण' और 'दमम्' पर 'नो' (नः = हम दोनों) अर्थात् मनुष्य की दृष्टि से विचार करना चाहूँगी। 'मनुष्य' वस्तुतः मननशीलता का प्रतीक है। मननशीलता के लिये 'दम' अर्थात् मन और इन्द्रिय संयम अनिवार्य है। मित्र–वरुण देवयुग्मरूप में क्रियाशक्ति (कार्यनिर्वाहक शक्ति) के निरूपक हैं। मित्र सत्य का रक्षक है। और, सत्य जहाँ अन्तःप्रकाश है, वहाँ प्रकाश बाहर का सत्य होता है। प्रकाश और सत्य एक–दूसरे के द्रष्टा व्याख्याता हैं। आर्ष दर्शन में 'प्रकाश' ज्ञान का तथा अन्धकार अज्ञान का निरूपक है। अन्तःप्रकाश की व्याख्या वाक् के लिये बहुत ही सुन्दर रूप में की गई है – *"स्वरूपज्योतिरेवान्तः सूक्ष्मा वागनपायिनी"*। 'स्वरूपज्योति' वस्तुतः आत्मज्योति या अन्तर्ज्योति का निरूपक है। 'दम' को धर्म (धृ + मन्) कहा गया है और मन का संयमित द्रष्टृत्व आत्मा की ज्योति अर्थात् आत्मज्योति है। 'आत्मा' मनष्क्रिया का वह स्तर है, जहाँ चिन्तन द्रष्टृरूप धारण करता है। यह परारूप वाक्शक्ति की स्थिति है। इसी पराशक्ति के प्रकाश में पश्यन्तीवाक् का द्रष्टा वर्तमान के साथ–साथ भूत और भविष्य को देश–काल से अबाधितरूप में देखता है।

मित्र–वरुण आदित्य वर्ग के वैदिक देवता हैं। अदिति के ये पुत्र समन्वयक शक्ति के प्रतीक हैं। अदिति स्वयं अखण्ड, अविभाजित शक्ति है। अविभाजित शक्ति ही निर्गुण–निर्विकार निरपेक्ष होती या हो सकती है। 'मित्र' दिन या सूर्योदय के और वरुण रात के देवता कहे गये हैं। प्रकाश या गतिरूप से शक्तियाँ हमें स्पष्ट करती हैं कि जहाँ प्रकाश बाहरी सत्य है वहाँ सत्य अन्तःप्रकाश है। देवता प्रकाश स्वरूप ही होते हैं। *"दीव्यति इति देवाः"*।

आर्ष दर्शन का यह रूप हमें कारक–क्रिया समन्वय की प्रधानता का रूप दिखाता है। शरीर व्यक्त है, किन्तु उसकी क्रियाशीलता अव्यक्तावस्था में उसमें ही निहित है। 'एषणा' क्रिया ही कारक में निहित वह क्रिया रूप है, जो कारक को क्रियाशील करती है। व्यक्ति का व्यक्तित्व क्रियात्मक होता है। ध्यातव्य है कि आत्मा को वाङ्मय, मनोमय और प्राणमय कहा

गया है – *"अयमात्मा वाङ्मयः मनोमयः प्राणमयश्च"*। मानव–व्यक्तित्व वस्तुतः आत्मिक अर्थात् सर्वार्थ चिन्तनपरक है। वह ऐन्द्रिय अर्थात् स्वार्थपरक नहीं। इसी रूप में वह जीवात्मा अर्थात् सम्पूर्ण जैविक संसार के जीवन्तरूप का द्रष्टा–व्याख्याता है। क्रियारूप में वह चेतना का कारण है और अभिव्यक्ति के कारणरूप वह उपाधिभेद से कर्त्ता, कर्म, करण भी है। आत्मा व्यक्तित्वपरक है, व्यक्तिपरक नहीं। व्यक्ति जहाँ ससीम है, वहाँ व्यक्तित्व असीम।

ज्ञान वस्तुतः शरीरी का विषय है। शरीरी मनस्‌रूप है। फलतः वह इन्द्रिय से लेकर ब्रह्म तक ऊर्ध्वमुखी क्रम में आगे जाता है। यही कारण है कि वह अपने परतमरूप में स्वयं को तत्त्वरूप में ही देखता है। हम देख आये हैं कि तत्त्व अपने सूक्ष्मतमरूप में गति अर्थात् शक्ति के अतिरिक्त कुछ नहीं। उर्ध्वगामी 'मनस्' और गत्यात्मक 'तत्त्व' दोनों हमें अपनी मौलिक एकता के क्रमिक विकास के मार्ग पर ले जाते हैं। वैशेषिक हमें इसी रूप में 'धृ + मन्' अर्थात् धर्मरूप द्रष्टा से या द्रष्टृशक्ति से परिचित कराता है – *"यतोऽभ्युदयनिःश्रेयसिद्धिस्स धर्मः।"* और, मीमांसक हमें धर्म के लक्षण का ज्ञान इस रूप में देता है – *"चोदनालक्षणोऽथो धर्मः।"* चोदना = नोदना के रूप में प्रेरणा का अर्थ देता है और यह अर्थ ही धर्म है। इस तरह धर्म वस्तुतः मनोसंयम के रूप में परिभाषित होता है। 'धर्म' मनोरूप द्रष्ट्पुरूष वह समेकित इन्द्रिय प्रत्यक्ष का प्रत्यक्षक है। *क्रिया पश्यति हि क्रियाः*।

जैसा कि हमने देखा है वाक्‌शक्ति अपने स्थानभेद से चार रूपों में विभेदित हैं; किन्तु वे मूलतः एक ही हैं। उसकी वैज्ञानिकता को देखें – "स तु सर्वत्र संस्युतो जाते भूताङ्कुरे पुनः। आदिर्भवति देहेषु प्राणिनामर्थविस्तृते"।। (स्फोटदर्शन : पं० रंगनाथ पाठक, पृ० 22)।। भावार्थ है – पाञ्चभौतिक शरीर के उत्पन्न होने पर उसमें सर्वत्र अनुस्युत जो 'ख' (आकाश) है, वह संस्कृत वायु (पंञ्च प्राण) के वश में होकर मूलाधार में अभिव्यक्त होता है।

हमने ऊपर एषणा की बात की है। एषणा से प्रयत्न और प्रयत्न से मूलाधार में स्थित वायु का संस्कृत होना अर्थात् क्रियाशील होना परावाक् का कारण बनता है। यह मूलाधार 'मित्रावरुण सदना' है। दिव्य

प्रकाश से भरा यह सदन परावक् के साधक को उसकी निर्विकल्प समाधि में स्वागत करता है। निर्विकल्प समाधि में स्थिर साधक प्रकाशपुंजरूप में अपने उद्देश्य को आगे अपनी ही सविकल्पता में सोद्देश्य उन्मुख होता हुआ देखता है; और उस प्रकाशपुंज में वह उस सबकुछ को देख पाता है, जिसे वह देखना चाहता है।

वाक्यपदीय से आहृत इस उक्ति को देखें – *"मूलाधारात् प्रथममुदितो यस्तु भावः पराख्यः पश्चात्पश्यन्तयथ हृदयगो बुद्धियुङ्मध्यमाख्यः। वक्त्रे वैखर्यथ रुरुदिवोरस्य जन्तोः सुषुम्णा बद्धस्तस्माद् भवति पवनप्रेरितो वर्णसंज्ञ। परवाङ्मूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसंस्थिता। हृदिस्था मध्यमा ज्ञेया वैखरी कण्ठदेशगा"*।। (स्फोट द0, पृ0 22)

जैसा कि हम देख चुके हैं, वाक्यपदीयम् के प्रणेता भतृहरि अपने दार्शनिक रूप में 'परावाक्' को स्पष्टतः मान्यता देते दिखते हैं, किन्तु, उनका वैयाकरणरूप शब्दोत्पत्ति का उसमें कोई कारण नहीं देखता। फिर, पश्यन्ती में वे शब्दनिर्माण की स्थिति मात्र देखते हैं, शब्द को बनते नहीं देखते। शब्द–निर्माण का प्रयास पश्यन्ती में देखते हुए उसे वाक्रूप मानते हैं। किन्तु वे जानते हैं कि परावाक्–शक्ति के 'स्वरूपज्योतिरेव' होने से वहाँ आत्मज्योति का ही निरूपण होता है और उससे अलग नहीं हुआ जा सकता। फलतः वे 'परा' को 'पर' रूप में पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी से सम्बद्ध करने में देर नहीं करते। 'परा' की व्यापकता को मानते हुए भर्तृहरि जहाँ अपने दार्शनिक रूप को सन्तुष्ट करते दिखते हैं, वहाँ वे एक वैयाकरण के रूप में परा को स्वतन्त्र सत्ता से हटाकर वैयाकरणों को सन्तुष्ट करते भी दीख रहे होते हैं। परारूप परपश्यन्ती, या परमध्यमा या परवैखरी को मान्यता देते भर्तृहरि का अद्वैत दर्शन परा की स्वतन्त्र सत्ता को भूल भी नहीं सकता। व्याकरण को दर्शन का स्थान देते भर्तृहरि उसे मात्र शब्द तक सीमित नहीं रख सकते थे। ऋग्वेदीय मन्त्र – *'चत्वारिवाक्परिमिता पदानि...'* का चतुर्थ पद समूह "तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति" अपने *"तुरीयं वाचो'* पदद्वय से 'वाक्' और मनुष्य दोनों को विशिष्टता प्रदान करता है। यह संयोग संयोगवश नहीं, वरन् एक यथार्थ चित्रण है। 'शब्द' जहाँ वेद और शिष्टों से सम्बद्ध हैं वहाँ मनुष्य की मननशीलता ही उन्हें देख–समझ और उपयोग में ला पाने में समर्थ हो पाती है। फिर मनुष्य की शिष्टता और व्यवहारशीलता ही उसे (मनुष्य को)

सोम, गन्धर्व और अग्नि के बाद तुरीय अर्थात् चतुर्थ स्थान दिलाती है। तुरीय शब्द 'चतुर्थ स्थानी' के साथ 'वरीयता' अर्थात् ब्रह्मत्व का भी निदर्शन करता है। 'महः' पद से इसकी साम्यता स्पष्ट की जा सकती है।

'परा' की निर्विकल्पता उसे शक्त्यात्मक रूप देती है, जिसे प्रकाश–स्वरूप कहा गया है। पश्यन्ती में रूप ग्रहण का सविकल्प प्रयास उसे जाति, लिंग, वचन आदि से परिचित कराती है। वहाँ अर्थ नहीं मिलता। पश्यन्ती को परा का सहयोग मिले बिना स्पष्टता प्राप्त नहीं हो सकती। 'परा' को 'परापश्यन्ती' के रूप में देखना ठीक वैसा ही है, जैसे 'शक्तिमान्' को 'शक्ति' के रूप में देखना और 'शक्त' को अनस्तित्व की ओर टाल देना।

महाभारत की उक्ति है – *"वेदाः प्रमाणं लोकानां न वेदाः पृष्ठतः पृष्ठतः कृताः। द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्दब्रह्म परं च यत्"*।। (महा० शा०प० 270.1) यहाँ यह स्पष्ट होता है कि सत् को ही यत् से युक्त मानते हुए सत्य मान लेना और तदनुसार 'सत्' को ब्रह्म मान लेना आर्षेतर दर्शन का उद्देश्य रहा है। इसके बिना कर्मकाण्ड को न तो प्रश्रय मिल पाता और न ही 'यज्ञ' का कर्मकाण्ड आजीविका का साधन बन पाता। आजीविकापरक यज्ञ की अवैज्ञानिकता को सिद्ध करते छान्दोग्य उपनिषद् के 'उषस्ति' हमें इसी की याद दिलाते हैं। वहाँ भी *'यज्ञः कर्मसु कौशलम्'* के कथन से 'यज्ञ' विज्ञानमय कर्म ही सिद्ध होता है। संक्षेपतः उषस्ति जब यज्ञ के ऋत्विकों–प्रस्तोता, उद्गाता और प्रतिहर्त्ता– को उनके कर्मों से सम्बद्ध देवताओं का ज्ञान देते हैं तब निश्चय ही वे उन्हें यज्ञ को कुशलतापूर्वक सम्पन्न करने की राह दिखा रहे होते हैं। उनके अनुसार यज्ञ के 'प्रस्ताव' का देवता 'प्राण', 'उद्गीथ' का देवता 'आदित्य' और 'प्रतिहार' का देवता 'अन्न' है। (छा०उ० ; 1.10)। इन देवताओं को जाने बिना उनके स्तोत्रों–स्तुतियों–मन्त्रों का पाठ समुचित सिद्ध नहीं होता और, अज्ञानता से भरा यज्ञ भी स्वयं यज्ञ और यजमान का विनाश कर देता है। यहाँ वस्तुतः 'अज्ञान' को 'ज्ञान' की चेतनावनी है – *'मूर्धा ते विपतिष्यतीति।'*

इस सन्दर्भ में हम ईशावास्य उपनिषद् से भी सन्दर्भित हो सकते हैं। ईशावास्य उपनिषद् मात्र कर्म को, या मात्र ज्ञान को अनुकरणीय नहीं मानती; क्योंकि अज्ञान में किया गया कर्म सुफलदायक नहीं होकर विनाशक ही सिद्ध हो सकता है। दूसरी ओर मात्र विद्या से कोई कर्म

सम्पादित नहीं होता; क्योंकि मात्र विद्या या ज्ञान व्यक्ति को विद्या के मद से मदान्ध बना देता है। ईशावास्य उपनिषद् की स्पष्टोक्ति है – *"अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते। ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः"*।। (मन्त्र – 9)

स्पष्ट है कि ऋषि वास्तविक दुनियाँ का ऐसा वैज्ञानिक है, जो वस्तु को विज्ञान की दृष्टि से देखता है और विज्ञान को आध्यात्मिक (पारमार्थिक) दृष्टि से। ऋषि के 'आध्यात्मिक' दृष्टिकोण को भाष्यकार शरीर से सम्बद्ध मानते हैं। शरीर से उसकी सम्बद्धता 'शरीर' के अर्थ को परमार्थ तक की व्यापकता प्रदान कर जाती है। शरीर स्थूल और अन्नमय है। वह अन्न है; और, अन्न पर ही पोषित होता है। स्वयं अन्न होने के कारण वह किसी दूसरे अन्नाद के लिये स्वयं भी अन्न है।

शरीर अपने अवयवों--त्वचा से लेकर हाथ, पैर, नाक, आँख, कान आदि और आन्तःकरणिक मन के साथ वस्तुतः इन्द्रियरूप ही है। दूसरे शब्दों में शरीर वस्तुतः कर्मेन्द्रियों–ज्ञानेन्द्रियों की वह समन्विति है, जो आन्तःकरणिक रूप से ज्ञानात्मक क्रिया और वाह्यरूप से कर्मात्मक क्रिया के लिये अनुकूलित है। ऐन्द्रियक कार्य वस्तुतः 'ताप', 'प्रकाश', 'वैद्युतिक आवेश, आकर्षण–विकर्षण, 'रासायनिक', 'यान्त्रिक' आदि शक्तियों से सम्पादित–निष्पादित होते हैं। चेतन शरीर या चेतन सृष्टि इन्हीं कार्यकारी शक्तियों की समष्टि है। सूक्ष्मात्मक शक्ति ही अपने संचित रूप में शरीर या द्रव्य है। ऋषि--दृष्टि ने इसी यथार्थ को पाँच महाभूत, और उनकी पाँच तन्मात्राओं के रूप में देखा है, तथा सम्पूर्ण सृष्टि को इसी एक अद्वैत शक्तिमान् अर्थात् शक्ति–पुरुष या क्रिया–पुरुषरूप शक्तिमान् का विमर्श माना है।

ऋषि अपने–आपमें वह 'दृष्टि' अर्थात् 'दिव्य चक्षु' अथवा धर्मरूप दृष्टि है, जो द्रव्य और शक्ति को शक्तिरूप में देख सकने में सक्षम है। अथवा, 'नारायण' के रूप में वह ऐसा परुष है, जो सहस्त्रशीर्षा, सहस्त्राक्ष, सहस्रपाद, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्याप्त और सर्वज्ञ है। ध्यातव्य है कि ऋग्वेदीय पुरुषसूक्त के ऋषि 'नारायण' और देवता 'पुरुष' है। आर्ष दर्शन में 'नारायण' वस्तुतः क्रिया–पुरुष के रूप में ही वर्णित है।

हमने विद्या, विवेक, ज्ञान को समझने का प्रयास किया है। ऐसे समय में डा0 राधाकृष्णन् के इन शब्दों को हम नहीं भूल सकते –

"प्राकृतिक परिस्थितियों के अनुकूल होने तथा पदार्थों के गूढ़ार्थ पर विचार करने योग्य बौद्धिक क्षेत्र उपलब्ध होने के कारण भारत उस सर्वनाश से बचा रहा, जिसे प्लेटो ने सबसे बुरा बताया है, अर्थात् विवेक से घृणा। उसने अपने 'फीडो' नामक ग्रन्थ में लिखा है – "आओ, हम सबसे अधिक इस बात का ध्यान रखें कि इस विपत्ति से हम ग्रस्त न हों, कि हम विवेकद्वेषी न बने, जैसे कुछ लोग मानवद्वेषी हो जाते हैं; क्योंकि मनुष्यों के लिये इससे बड़ा दुर्भाग्य और कोई नहीं हो सकता कि वे विवेक के शत्रु बन जाएँ।" (भारतीय दर्शन, प्रथम भाग)

न्यायदर्शन के भाष्यकार ने कहा है – *"सत्युपलभ्यमाने तदनुपलब्धेः प्रदीपवत्।"* भावार्थ है – अन्धकार में रखी वस्तुएँ जिस प्रकार दीपक के प्रकाश में दृष्ट हो जाती हैं, उसी प्रकार सत्य को जानने के लिये न्यायशास्त्र की आवश्यकता होती है। प्रकारान्तरतः कौटिल्य ने भी अपने अर्थशास्त्र में यही बात आन्वीक्षकी के लिये कही है। उक्ति है – *"प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्। आश्रयः सर्वधर्माणां शश्वदान्वीक्षकी मता।"* अर्थात् "यह आन्वीक्षकी विद्या सर्वदा ही सब विद्याओं का प्रदीप, सब कार्यों का साधन और सब धर्मों का आश्रय है।" (कौटिलीय अर्थशास्त्रम्, प्र0 1 अ0 1)

यहाँ अगर हम आचार्य मधुसूदन ओझा की मानें तो प्रत्यक्षकर्ता ऋषि अर्थात् द्रष्टा–ऋषि का प्रत्यक्षकृत परतम का ज्ञान ही 'दर्शन' है और तर्क आधारित ज्ञान 'शास्त्र'। और, जैसा कि 'तर्कऋषि' की चर्चा में देख चुके हैं 'तर्क' अगर ऋषित्व के साथ न हो तो वह आनुमानिक ज्ञान के अतिरिक्त कुछ नहीं रहता। इसका प्रत्यक्ष साक्ष्य सत्–असत् का विवेचन है। तैत्तिरीय उपनिषद् सत्–असत् को शक्त्यात्मक क्रिया–कारित्व के रूप में लेती है, तो छान्दोग्य उपनिषद् उसे सत्य–असत्य के रूप में। ऋषि–प्रत्यक्ष स्पष्टतः ज्ञान–कर्म की समन्विति अर्थात् ज्ञानमय कर्मजनित प्रत्यक्षण और कर्म–सम्पुष्ट ज्ञान के पारमार्थिक विवेचन पर आधारित होता है। फलतः 'ऋषि–प्रत्यक्ष' वस्तुतः सम्पूर्ण जीवन–सृष्टि (भौतिक–सृष्टि) का बहुश्रुत–बहुविद् पर आधारित निष्कर्षात्मक वैषयिक ज्ञान है। वह एकपक्षीय नहीं। वस्तुतः बहरुप प्रत्यक्षण में संशय निराकृत होते जाते हैं और निष्कर्ष सार्वभौम की ओर बढ़ता हुआ चरम सत्य तक पहुँचता है। वहाँ वैचारिक निष्पक्षता होती है। दूसरी ओर तर्क में संशय स्वयं अपने

बनाये द्वन्द्वात्मक जाल में फँस जाता है और वैचारिक पक्षपात का शिकार हो जाता है, जैसा कि हम रस और बल की पारस्परिक अन्योन्याश्रिति की विवेचना करते हुए देख चुके हैं। हम अन्योन्याश्रयिक सम्बन्ध में एक को दूसरे के आश्रय में मानकर दूसरे को पहले के आश्रय से अलग नहीं कर सकते। अन्योन्याश्रयी एक दूसरे के पूरक होते हैं। रस और बल परस्पर अन्योन्याश्रयी होने से तत्त्वतः बल ही होंगे, चाहे वे कारित्व और क्रियारूप में ही क्यों न हों।

स्पष्ट है आर्ष दर्शन में समन्वय है, जहाँ पक्ष और प्रतिपक्ष मिलकर पूर्णता का रूप लेते हैं और पूर्ण का ही विस्तार होता है। फिर, पूर्ण का विस्तार होता है, उत्पत्ति नहीं होती। 'अदः' और 'इदम्' पूर्णरूप हैं। और, क्योंकि वे पूर्णता के ही विस्तार हैं, उनकी उत्पत्ति नहीं होती। 'इदम्' वस्तुतः 'अदः' का कार्यकारी विस्तार है। स्पष्ट है कि कार्य से ही कार्य का विस्तार होता है। आर्ष दर्शन में जन्म और मृत्यु, क्रमशः विस्तार और रूपान्तरण ही हैं, अन्य कुछ नहीं। शक्ति का विनाश नहीं होता और न ही वह उत्पन्न होता है। वह रुपान्तरणीय है।

आर्ष दर्शन में 'मीमांसा' यज्ञ और यज्ञविधि की, अर्थात् यज्ञ की विध्यात्मक मीमांसा है। इसे हमारे लिये आचार्य मधुसूदन ओझा की विवेचना के अनुरूप दर्शन नहीं मानते हुए शास्त्र ही मानना उचित है।

प्रत्यक्षतः हम आर्ष दर्शन को 'क्रिया' के द्रष्टृत्व पर ही आधारित मान सकते हैं; क्योंकि 'कारित्व' स्वयं भी क्रिया का ही रूपान्तरण है। *'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'* का यही संदेश है। वह सच—झूठ का विवेचक नहीं, वरन् क्रिया—कारित्व के समन्वय और उस समन्विति के विस्तार का द्रष्टा है। वह उस समन्विति को जानकर ही निर्द्वन्द्व चरम सत्य को देखता और जानता है, सर्वज्ञता प्राप्त करता है, और वह सब ऐसा कुछ प्राप्त करता है, जिसकी उसे अपेक्षा होती है। वह अद्वैत परतम 'ब्रह्म' जब अपने—आपमें सत्य है, तब उसका विस्तार यह जगत् भला मिथ्या कैसे हो सकता है? दोनों ही शक्त्यात्मक और सत्य हैं परस्पर कोई किसी की उपज नहीं, आश्रित नहीं, वरन् *"आनीदवातं स्वधया तदेकं"* का ही रूपान्तर, समन्वय और विस्तार हैं।

"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' ।। (छा0उ0 6.2.2) की इस

उक्ति के आधार पर 'असत्' रूप यत् को गौण करता आर्षेतर दर्शन स्वयं को पैर के बल खड़ा रखने के बदले सिर के बल खड़ा कर लेता है। यहाँ हमें हेगेल के द्वन्द्ववाद के सन्दर्भ से कहे मार्क्स का यह कथन एक बार फिर स्वतः याद आ जाता है – "हेगेल के यहाँ द्वन्द्ववाद सिर के बल खड़ा है। यदि आप उसके रहस्यमय आवरण के भीतर ढके हुए विवेकपूर्ण सार–तत्त्व का पता लगाना चाहते हैं, तो आपको उसे उलटकर फिर पैरों क बल सीधा खड़ा करना होगा।" (पूंजी, प्रथम खण्ड; दूसरे जर्मन संस्करण का परिशिष्टः कार्ल मार्क्स; पृ0 28)।

मार्क्स ने उपर्युक्त पंक्तियाँ सन् 1873 ई0 में लिखी थीं। अनन्त कालीन सृष्टि का विनाश स्वयं 'मनुष्यजाः' (ऋ0 10.85.40) के 'विवेकद्वेष' (प्लेटो) के कारण न हो इसका तो ध्यान आज रखना ही होगा। हमें 'मनुष्यजाः' के विवेक को पुनः उसके अपने पैरों के बल से सीधा खड़ा करना होगा। मनुष्यजाः को आज कारक–क्रिया के समन्वयरूप को पहचानने की सीख देनी होगी, उसे उस सीख में पुनः पारंगत करना होगा। यही आज का धर्म होगा। जब तक ऐसा नहीं होता, 'व्यक्ति' मनुष्य नहीं हो जाता, वह 'स्वः' रूप स्वर्ग को छोड़कर 'स्वार्थ' पूर्तिरूप स्वर्ग के ही पीछे दौड़ता रहेगा और अपने बढ़ते स्वार्थ की पूर्ति के लिये वह अमानवीयरूप धारण करता रहेगा। विवेकद्वेषी बनता रहेगा। फलस्वरूप सम्पूर्ण मानव समाज, और इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि को आतंक की छाया में जीना पड़ेगा इससे बचने के लिये आज हमें वैश्विक दर्शन को गढ़ना होगा, और आज की वैश्विक 'राजनीति' को दार्शनिकता की राह पकड़नी होगी। इसमें आर्ष दर्शन को आगे रखना होगा। शक्ति का व्यवहार विनाश के लिये से नहीं, वरन् विकास, पारमार्थिक विकास के लिये करना होगा।

अपने विवेचन में हमने मित्रावरुण (ऋ0 1.75.5) की चर्चा की है। यहाँ हम विवेक के सन्दर्भ से मित्र–वरुण को देखना चाहेंगे। वेद मंत्रों में देवरूप (कार्यनिर्वाहक शक्ति) इन्द्र, वायु और मित्र–वरुण में घनिष्ट सम्बन्ध दिखाया गया है। 'इन्द्र' मनःशक्ति के प्रतिनिधि हैं। उनका मुख्य लोक 'स्वः' है। 'स्वः' प्रकाश का निरूपक है। 'भूः', 'भुवः', 'स्वः' रूप से यह तीसरी वैदिक व्याहृति या लोक है। इसे विशुद्ध, अन्धकाररहित एवं अनाच्छादित मनोमय चेतना का प्रकाशमय लोक माना गया है। 'वायु' प्राण या जीवन–शक्ति से सम्बद्ध है। शरीर में प्राणिक क्रियाओं का आधार वायु ही है। जीवन–शक्ति ही सम्पूर्ण शारीरिक क्रियाओं का अवलम्ब है। इस

तरह इन्द्र और वायु की समन्विति में मनुष्य की मननशीलता क्रियाशील रहती है। 'वायु' की गतिशीलता क्रिया–शक्ति का ही रूप है। मनःशक्ति (इन्द्र) और प्राण–शक्ति 'वायु' का समन्वय ही मोक्षप्रद अर्थात् आनन्ददायिनी शक्ति सिद्ध होती है। इस तरह 'वायु' प्राणशक्ति की; 'इन्द्र' ऐन्द्रियक कार्यशीलता की; और दोनों की समन्विति मनोमय चेतना की कार्यशीलता का द्योतन करती है। अब वरुण और मित्र। यजा नो मित्रावरुणा *"यजा देवाँ ऋतं बृहत्। अग्ने यक्षि स्वं दमम्"*।। (ऋ 1.75.5)

वरुण और मित्र को ऋग्वेदीय सूक्त (1.2) में उन चार देवताओं में गिना गया है, जो मनुष्य के मन और स्वभाव में सत्य की क्रिया के प्रतिनिधि माने गये हैं। 'मित्र' को 'पूतदक्ष' अर्थात् विवेक और वह भी पवित्रीकृत विवेक से सम्बद्ध कहा गया है तथा 'वरुण' को रिशादश अर्थात् हिंसकों का विनाशक कहा गया है। *'मित्रं हुवे पूतदक्षं वरुणं 'रिशादशम्'। धियं धृताचीं साधन्ता*।। (ऋ0 1.2.7) 'मित्र' के लिये 'पूतदक्ष', 'वरुण' के लिये 'रिशादश' और 'धियं' (धी) के लिये 'धृताचीम्' आया है। 'धियं घृताचीम्' पद–द्वय से समृद्ध प्रकाशमय मानसिक क्रियायुक्त बौद्धिक शक्ति का अर्थ लिया गया है। श्री अरविन्द का मानना है कि "वेद में कोई भी विशेषण सिर्फ शोभा के लिये नहीं लगाया जाता। प्रत्येक शब्द कुछ अभिप्राय रखता है, अर्थ में कुछ नयी बात जोड़ता है।" (वेद–रहस्य; पृ0 118)।

'वरुण' विशालता और पवित्रता की शक्ति है; और, 'मित्र' प्रमुखतः प्रेम, आह्लाद, समस्वरता का द्योतक है। इस तरह 'मित्र' और 'वरुण' की समन्विति, अपनी अविरोधी विशेषताओं के कारण पवित्र विवेचन शक्ति सिद्ध होती है। फलतः मनुष्य की सत्यचेतना सत्यरूपी साधन से सत्य की क्रिया को बढ़ाते हुए, सत्य का स्पर्श करते हुए अपने संकल्प को दृढ़ बनाती तथा उपयोग में ला पाती है। सत्य के साथ समस्वरित संकल्प ही आभ्यन्तरिक यज्ञ का मुख्य कार्य–साधक है।

इस तरह हम अविरोधात्मक और पारमार्थिक सत्य के आधार पर ही वैश्विक दर्शन को प्राप्त कर सकते हैं; पक्षपातपूर्ण, अर्थात स्वार्थपरक विरोधात्मक सत्य से नहीं। प्राचीन दस्यु या असुर आदि की तरह हम अगर आज के आतंकवाद के भागीदारों को लें तो उन्हें हम अज्ञानीरूप में लेते हुए पारमार्थिक ज्ञान की धारा में ला सकते हैं। आतंक वस्तुतः वैयक्तिकता, अर्थात् स्वार्थपरता तथा विभेदपरक कट्टरता की उपज है। वैश्विक दर्शन

की एकता में जहाँ अलगाववादिता की जड़ खोखली हो सकती है, वहाँ वैश्विक दर्शन की स्वीकृति के विरोध में आतंकवाद अपनी अन्तिम अर्थात् प्राणान्तक लड़ाई लड़ने को तत्पर होता है। वैश्विक दर्शन के अभाव और विभेदपरक नीतियों के कारण आतंकवाद आनेवाले समय में दर्शन के लिये एक समस्या रहेगी। इसका निदान मात्र पारमार्थिक या परमार्थपरक वैश्विक दर्शन ही हो सकता है। और इसका बीज हमें आर्ष दर्शन में ही मिल सकता है।

दर्शन 'सत्य' का अर्थात् कार्य–कारण का द्रष्टा है। वह कारण को देखता हुआ स्वयं को भी कारणरूप दे देता है। कारणरूप क्रिया और कारित्व को देख सकने की क्षमता मात्र क्रिया को ही है। 'कार्य' कारण को नहीं देखता; और जो कार्य 'कारण' को देखता है क्रियात्मक (शक्त्यात्मक) ही होता है। यही मुक्तावस्था होती है। फिर तो वह क्रियात्मक या शक्त्यात्मक शक्ति अद्वैत ही हो सकती है, द्वैत नहीं। स्वयम्भूरूप शक्तिमान् अपने शिवात्मक अर्थात् परमकल्याणात्मक रूप में उसी अद्वैत शक्ति का कार्यात्मक रूप है। वह शक्तिरूप ही है। ध्यातव्य है कि शक्तिविहीन शिव भी शव की तरह ही होते हैं। शिव को भी अपनी क्रियाशीलता के लिये शक्ति की अपेक्षा होती है। स्थितिक 'सत्' को 'सत्य' होने के लिये इसी तरह यत्‌रूप शक्ति से समन्वित होना होता है।

ज्ञाता–ज्ञेय और ज्ञान तीनों ही वस्तुतः क्रियारूप हैं। ज्ञान वस्तुतः क्रिया, कारित्व और उनकी समन्विति को जानना है। पुरुषार्थ चतुष्टय का 'धर्म' इसी ज्ञानप्राप्ति का साधन है। 'अर्थ' वस्तुतः क्रिया–कारित्व की समन्विति है, और यही ज्ञेय है। 'काम' वस्तुतः ज्ञेय के ज्ञान और कार्य–विस्तार की कामना या संकल्प है; और 'मोक्ष' पारमार्थिक में लीन होना है।

जीवन सत्य है और इस सत्य को जानना और उसकी पारमार्थिक उपयोगिता का ज्ञान ही आर्ष दर्शन का ध्येय रहा है। वह किसी अलौकिक शक्ति के पूजन को नहीं, वरन् लौकिक शक्ति की पारमार्थिक उपयोगिता को देखने, जानने और उपयोग को महत्त्व देता है। मार्गदर्शक ईशावास्य उपनिषद् ने ठीक ही कहा है – *"ईशा वास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद् धनम्"*।। कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः। एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे।। (ईशावास्योप0; 1 और 2)

अर्थात् अखिल ब्रह्माण्ड में जो कुछ भी जड़–चेतनस्वरूप जगत् है, वह समस्त ईश्वर से व्याप्त है, उस ईश्वर को साथ रखते हुए त्यागपूर्वक भोगते रहो, इसमें आसक्त मत होओ; क्योंकि धन (भोग्य पदार्थ) किसका है, अर्थात् किसी का भी नहीं है। इस जगत् में पारमार्थिक कर्मों को करते हुए ही सौ वर्षों तक जीने की इच्छा करनी चाहिए। पारमार्थिक कर्म व्यक्ति में नहीं लिप्त होते। इससे अलग मुक्ति का कोई अन्य मार्ग भी नहीं है। दूसरे शब्दों में पारमार्थिक कर्म का ज्ञान ही 'ज्ञान' है; और ज्ञान का पारमार्थिक उपयोग की कर्म है। ज्ञान–कर्म की पारमार्थिक मीमांसा ही दार्शनिक मीमांसा है।

ब्रह्म सत्य है, किन्तु जगत् मिथ्या नहीं है; क्योंकि एक के मिथ्या होने से दूसरा स्वतः मिथ्या सिद्ध हो जाता है। तत्त्व का द्रष्टा–ज्ञाता–व्याख्याता 'ब्रह्म' है; और ब्रह्म स्वयं भी शक्त्यात्मक होने से तत्त्व ही है। 'तत्त्व' वस्तुतः 'क्रिया' शक्ति है; क्योंकि क्रिया ही कारित्वरूप कार्यकारी साधन में रूपान्तरित होती है और इस तरह अपने–आपकी समन्विति में कार्य या अर्थरूप में विस्तृत होती हुई सृष्टि का रूप लेती जाती है। सृष्टि की रचना से सन्दर्भित सिद्धान्तों में 'बिग बैग सिद्धान्त' (Big Bang Theory) का रूप वस्तुतः मौलिक कण (fundamental particles) रूप शक्ति के विस्फोट और समन्वय की कहानी मात्र है। कहा है – "Big Bang theory in cosmology, currently is the most generally supported theory for the origin and evolution of the universe. The theory is that all radiation and matter were originally trapped in one compact region in the most highly condensed state-not even atoms existed, only their component particles crushed together. ... Some fifteen thousand million years ago instability set in, and in the Big Bang the condensation exploded to form a primeval Fireball, releasing radiation and hurling matter radially outward with a very high velocity. The fireball cooled and for a brief time the temperature was suitable for Nucleosynthesis..." (Dictionary of Astronomy).

स्पष्ट है कि क्रिया–कारित्व की शक्त्यात्मक समन्विति ही शब्द को व्याख्यात्मक रूप और द्रव्य को विश्व का रूप देने का कारण सिद्ध होता है। 'शब्द' जहाँ तत्त्व की व्याख्या प्रस्तुत करता है वहाँ तत्त्व की वास्तविकता से स्वयं को सम्पुष्ट भी करता है। दोनों की क्रियात्मकता एक–दूसरे की पूरक सिद्ध होती है। दोनों ही क्रिया–कारित्व की समन्विति

में ही पूर्ण होते हैं। 'पूर्णमदः पूर्णमिदं" में अदः–इदम् की पूर्णता का यह तात्त्विक ज्ञान ही आर्ष दर्शन का दार्शनिक ज्ञान है।

'सत्' रूप सत्य के अपने कारकत्व मात्र में जहाँ उसे सर्वोच्च कर्तारूप ईश्वर–परमेश्वर बना दिया गया है, वहाँ ईश्वर की अवधारणा ने भक्ति को अन्धभक्ति और विश्वास को अन्धविश्वास में बदल दिया है। इससे नायक–पूजन को जहाँ प्रश्रय मिला है, वहाँ शासक भी निरंकुश हुआ है। इतना ही नहीं सापेक्षता के द्वारा अनचाही निरपेक्षता का रूप धारण कर लिये जाने से स्वयं निरपेक्ष को भी भुला दिया गया है।

सृष्टि में सापेक्षता का दर्शन उसके कार्यरूप, और निरपेक्षता का दर्शन कारणरूप में निहित है। कारणरूप शक्ति अपने–आपमें निरपेक्ष है; क्योंकि वह अपने रूपान्तरण में समर्थ है। 'सत्‌रूप' ईश्वर के प्रति आश्वस्त जनमानस ईश्वरेतर शक्ति में विश्वास नहीं करता; और ईश्वर को लोकेतर मानते हुए अपनी ही अन्धभक्ति और अन्धविश्वास में उलझकर अपना विवेक खो देता है। मानवता के महानायक भी उन्हें नहीं सुधार पाते, और उनकी ओर से या तो विरक्त हो जाते हैं, अथवा मार दिये जाते हैं। विवेकानन्द और मानवेन्द्र जहाँ ऐसी ही विरक्ति के उदाहरण हैं, वहाँ महात्मा गाँधी मारे जाने के। इस स्थिति से बचने के लिये ईशावास्योपनिषद् ने हमसे कहा है – विद्या (ज्ञान) को अविद्या (कर्म) से मिलने दो तभी मृत्यु अर्थात् विनाश को पार कर अमृतत्व को प्राप्त करोगे। *"अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।"*

यहाँ हम कुछ उक्तियों को देखते हैं – स्वामी विवेकानन्द ने जब धर्म–सभा में यह कहा होगा कि "मैं यहाँ पर अपने दरिद्र भाइयों के निमित्त सहायता माँगने आया था, पर मैं यह पूरी तरह समझ गया हूँ कि मूर्तिपूजकों के लिये ईसाई–धर्मावलम्बियों से, और विशेषकर उन्हीं के देश में सहायता प्राप्त करना कितना कठिन है।" (विवेकानन्द साहित्य (एक) पृ0 22) तब उनके स्वयं की निराशा ने उन्हें कितना दुःख पहुँचाया होगा।

फिर, उन्हीं के इन शब्दों को भी देखें – "मुर्दों का दाह–संस्कार मुर्दे ही करें, तू उन सब को छोड़ मेरे पीछे–पीछे चला आ।" (विवेकानन्द–चरित : सत्येन्द्रनाथ मजूमदार; पृ0 464)। स्वामी विवेकानन्द आगे कहते हैं – "अनेक दिनों से मैंने नेतृत्व छोड़ दिया है। किसी भी विषय में 'यह मेरी इच्छा है' ऐसा कहने का अब और मेरा अधिकार नहीं

है।... इससे पूर्व मेरे कर्म में मान–यश की भावना भी उठती थी, मेरे प्रेम में व्यक्ति विचार आ जाता था, मेरी पवित्रता के पीछे फलभोग की आकांक्षा रहती थी, मेरे नेतृत्व में प्रभुत्व की स्पृहा जाग उठती थी। अब वह सब अदृश्य हो रहे हैं...।" (वही, पृ0 467)। निष्कामना का प्रभाव निरुद्विग्नता में ही प्रभासित होता है। सम्भवतः यही गीता में उल्लिखित वीतराग की स्थिति भी है।

हम जब अपने–आपसे हार जाते हैं, रक्षा के लिये हमारे हाथ स्वतः अनदेखी शक्ति की सहायता–प्राप्त के लिये उठ जाते हैं, जिसे वेदान्ती 'ब्रह्म' कहते हैं, द्वैतवादी 'ईश्वर', सांख्य 'पुरुष', मीमांसा 'कारण', बौद्ध 'धर्म', नास्तिक 'शून्य' और प्रेमी 'प्रेम' कहते हैं। उदयनाचार्य (द्वैतवादी नैयायिक दार्शनिक) इसे ही कुछ इस तरह लिखते हैं – "वेदान्तियों का जो ब्रह्म है, द्वैतवादियों का जो ईश्वर है, सांख्य में जो पुरुष है, मीमांसाशास्त्र का जो 'कारण' है, बौद्धों का जो धर्म है, नास्तिकों का जो 'शून्य' है और प्रेमियों के लिये जो असीम प्रेम है, वही हम सबों को अपनी दयापूर्ण छत्रछाया में रक्षा करें।" (कुसुमांजलि : मंगलाचरण की ये पंक्तियाँ विवेकानन्द साहित्य, प्रथम खण्ड, पृ0 412 पर उद्धृत हैं।)

अब हम मानवेन्द्र नाथ राय की ओर आते हैं। उनकी उक्ति को देखें – "...politics must be rational and scientific if it was to produce positive beneficial results." (New orientation : M.N. Roy; p. 40

अपने इस कथन में विश्वास रखनेवाले और रैडिकल डिमोक्रेटिक पार्टी की चुनौती की असफलता के बाद भी न टूटने वाले मानवेन्द्र नाथ राय की निराशा भी कम न थी – "Cultural backwardness of the masses has lent itself to their emotional resimentation. The result is that the rise of Fascism has been glorified as the struggle for freedom. (New Orientation : M.N. Roy; p. 6)

अहिंसा के समर्थक और बुद्धावतार माने जाने वाले महात्मा गाँधी की मृत्यु कट्टरपंथी के हाथों हुई– यह सर्वविदित ही है।

स्पष्ट है कि विकास के क्रम में वादों ने (isms) एकपक्षीयता का जो वातावरण बनाया उसने सम्पूर्ण आर्ष दर्शन के मूल प्रात्ययिक अवधारणा को ही उलट–सा दिया; और सत्–असत् की समन्विति में से 'असत्' को हटाकर 'सत्' को ही एकमात्र अद्वितीय सत्य बनाकर 'शक्तिमान्'

के 'शक्ति + शक्त' सन्दर्भित अवधारणा की भी अवहेलना कर दी। ऐसी स्थिति में ही शक्तिमान् की निरंकुशता हर व्यक्ति का स्वभाव–सा बन गया दिखता है। हम व्यक्ति के रूप से अपने आलोचन में एकपक्षीय ही हो सकते हैं, बहुपक्षीय या सर्वपक्षीय नहीं। इस रूप में हमारा निर्णय न तो वैज्ञानिक हो सकता है, और न ही दार्शनिक; और न ही पारमार्थिक। आवश्यकता है दर्शन और विज्ञान के समन्वय की। विज्ञान जहाँ वास्तविक स्थिति का ज्ञान देता है, वहाँ दर्शन न केवल वास्तविकता के आधार पर, वरन् आशा–निराशा और संशय–निश्चय के आधार पर भी विचार करता हुआ समस्या का सर्वपक्षीय अर्थात् सार्वभौमिक निष्कर्ष दे सकने में समर्थ होता है। दोनों की समन्विति ही पारमार्थिक निर्णय दे सकने में समर्थ हो सकती है। आर्ष द्रष्टृत्व की यही विशिष्टता रही है। वह समस्या को आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक अर्थात् शारीरक विज्ञान की दृष्टि से देखते हुए उसके निदान के निष्कर्ष पर पहुँचता हे। आनन्द ही उसके लिए मोक्ष है। विवेकानन्द के ये शब्द इसके ही साक्ष्य हैं – "आता हूँ, माँ! आता हूँ। अपने स्नेहमय वक्ष में धारण करके, जहाँ तुम ले जाना चाहती हो, उस अशब्द, अस्पर्श, अज्ञात, अद्‌भुत राज्य में अभिनेता का भाव सम्पूर्ण रूप से छोड़ कर, केवल द्रष्टा या साक्षी की तरह डूब जाने में और मेरी दुविधा नहीं है।" यह मीमांसा का चरमोत्कर्ष है। व्यक्ति जब 'स्व' के स्वार्थ को छोड़ परम के परमार्थ से जुड़ता है, तब परम स्वयं 'स्व' बना उसे परम बना जाता है। परम की अनुभूति में कहीं कोई दुःख या अशुभ नहीं होता, मात्र आनन्द होता है, सन्तुष्टि होती है।

स्पष्ट है – द्रष्टा के लिये नासदीय सूक्त का 'तदेकं' अर्थात् 'तत् + एकं" ही सर्वत्र अस्तित्वमान् है। वहाँ सत् भी 'तत् वत्' ही है। वहाँ तर्क नहीं, वरन् स्वयं स्वयम्भूरूप पुरुष का द्रष्टृभाव है। स्वयम्भू ही अपने स्वयम्भूरूप को देख पाता है। *"आत्मा आत्मना आत्मानं जानाति।"* जहाँ आत्मा ही सब कुछ हो वहाँ तत्त्व और ज्ञान का विभेद कैसा? आर्ष दर्शन का 'धर्म' पद द्रष्टृत्व शक्ति का वह परतम रूप है, जो तत्त्व और सत्त्व को प्रकाशरूप ही देखता है। प्रकाश ही गतिशील तत्त्व है और प्रकाश ही ज्ञान–ज्योतिरूप दिव्य दृष्टि है। वाह्य प्रकाश अगर सत्य है तो आभ्यन्तर सत्य भी अन्तः प्रकाश ही है। फलतः अपने परतम रूप में दोनों ही आमने–सामने एक–दूसरे को स्वरूपवत् ही देखते हैं। *'क्रिया पश्यति हि*

क्रिया: /' तत्त्व और ज्ञान दोनों क्रियारूप ही हैं। यह व्यक्ति है जो इन्हें अपनी समझ के लिये विभेदित करता और फिर उस भेद को ही सत्य मान लेता है। अगर उनमें अन्तर है तो वह निर्विकल्पता में नहीं, वरन् सविकल्पता में है। परावाक् के स्तर पर तत्त्व और ज्ञान अभेदित ही दृष्टिगत होते हैं।

सन्दर्भ

Genetics - Science dealing with the study of laws and mechanisms related with transmission of characters (tracts) from parent to offspings i.e. the science of inheritance.

Gene - A hereditary factor or unit of inherited material which carries the power of transmitting some particular quality from one generation to the next. There is reasons to believe that the genes are made of some type of nucleoprotein.

Genetic code - This is the stored information, also referred to as a gene, which is carried in chromosomes and passed on from cell to cell. It enables each generation of cells to build up the particular kinds of proteins characteristics of those cells and the particular enzymes necessary to govern their activity. The principal substances involved are DNA (deoxyribonucleic acid) and RNA (ribonucleic acid)

DNA - Deoxyribonucleic acid is the principal substance contained in chromosomes and forming the basis of the hereditary material of genes. A DNA molecule is a long double helix, each half of which is a chain of sugar molecules and phosphate groups. The helices are joined by pairs of bases adenine to thymine and guanine to cytosine, these bases being attached to the sugar molecules of either chain. This forms a ladder-like structure whose sides consists of sugar and phosphate groups and whose rungs are formed by the pairs of bases makes a 'genetic code' determining the types of proteins and enzymes to be built up by the cell. The whole DNA molecule is capable of replicating itself as the two helices separate at the bases and each half then builds up a partner idential with that which has been detached.

RNA - Ribonuclese acid. An important constituent of all cells on account of the part it plays in herdity and particularly in the genetic code. Its moledcular structure, like DNA, consists of a chain of sugars, phosphate groups and bases.

●

अध्याय-3

द्वन्द्वन्याय

'एक' वैयक्तिकता की पहचान है और 'अनेक' अन-एकता की। 'एक' में 'अन्' उपसर्ग का जुड़ जाना उस एक को 'एक' से अलग कर देता है, परन्तु 'एक' को मिटा नहीं देता; क्योंकि वह 'एक' भी उस 'अनेक' में ही होता हे। 'नेति'। उसका वहीं अन्त नहीं होता। वह 'एक' ही नहीं होता; 'अनेक' में 'एक' होता है। वह अनन्त हो जाता है । 'नेति नेति' की स्थिति यहाँ उसकी अनन्तता में स्पष्ट होती है । किन्तु इस अनन्तता और अनेकता के सन्दर्भ को वह 'एक' ही सोचता-समझता है । इस तरह वह 'एक' ही सर्वत्र क्रियाशील होता है। इसलिये ही यह 'एक', अर्थात् व्यक्तरूप व्यक्ति *'अनन्त धर्मकम्'* होता है। *'अनन्त धर्मकम्'* वस्तुतः वस्तु में निहित क्रियाशक्ति की अनन्त वृद्धिशीलता का दिग्दर्शन कराती है। एकता में अनन्तता और अनन्तता में एकता का यह दिग्दर्शन ही पूर्णता के 'अदः' और 'इदम्' रूपों में व्याख्यायित होता है ।

वस्तु का एक-एक परमाणु अनन्त ऊर्जा को धारण करता है। एक और 'अनेक' विरोधात्मक दिखते हुए भी एक-दूसरे के सम्पूरक हैं। कार्य-सृष्टि एक-एक की पूरकता से ही पूर्ण हो पाती है। 'एक' अगर सत्‌वत् है तो 'अनेक' तत्‌वत्। आर्ष दर्शन 'द्वन्द्व' की सम्पूरकता में ही एक 'अद्वैत' को देखता है। 'व्यक्ति' एक होता हुआ भी अपने क्रियाशील आंगिक अवयवों की समन्विति में समष्टि का ही निरूपण करता है। यह दूसरी बात है कि वह अपने 'स्व' की समष्टिगतता को देख नहीं पाता। निश्चय ही एक सामान्य व्यक्ति के लिए यह 'देखना' सम्भव भी नहीं; क्योंकि वह अपने ऐन्द्रिय चक्षुओं के व्यामोह में ऐसा फँसा होता है कि उससे अलग हो ही नहीं पाता। ऐन्द्रियक सन्तुष्टि में लिप्त उसका 'मन' अपने-आपमें धृत नहीं हो पाता और वह *'दमो धर्मः सनातनः'* के महाभारतीय पाठ को याद भी नहीं रख पाता। 'स्व' वस्तुतः अपने व्युत्पत्यार्थ (स्वन् + ड; स्वन् = शब्द करनाव शब्दधर्मा है । इस तरह वह ज्ञानात्मक व्यक्तित्व का निरूपक अर्थात् व्यक्ति का मनोमय रूप है ।

'मन' की भारतीय व्याख्या अपनी व्यापकता में अपने अंग्रेजी पर्याय 'माइण्ड' (mind) के अर्थ में समा नहीं पाता। वह तो अपने–आपमें एक अमूर्त्त व्यक्तित्व है, जो शारीरिक अवयवों की, यहाँ तक कि अपनी क्रियाशीलता का भी द्रष्टा–अध्येता है। वह न तो पाश्चात्य दार्शनिक अवधारणा के द्रव्य (matter) से विभेदित 'माइण्ड' (mind) का निरूपक है और न ही उनके द्रव्य से अलग 'गति' (motion) का निरूपक। ओसवाल्ड (Ostwald) ने जब शक्ति या ऊर्जा (energy) की बात की थी तब उन्हें मात्र शब्दशिल्पी के रूप में भले ही देखा गया रहा हो, पुरातन भारतीय (आर्ष) दृष्टिकोण के निकट पहुँचे दीखते हैं। ओसवाल्ड (Ostwald) ने 'एनर्जी' (energy) के अधीन द्रव्य (matter) और मन (mind) को रखकर शक्त्यात्मक विश्व से मानव–संसार को परिचित कराने का प्रयास किया था। उनके मन में कहीं–न–कहीं द्रव्य की क्रियाशीलता में 'शक्ति' की प्राथमिकता का भान अवश्य था। यह भी एक महत्त्वपूर्ण बात है कि उस समय तक पाश्चात्य दर्शन के सामने द्रव्य और शक्ति की अभेदता या एकात्मता से सन्दर्भित अवधारणा अपना निश्चित रूप नहीं ले सकी थी। जो भी हो, पाश्चात्य दर्शन में ओसवाल्ड की 'शक्ति' सन्दर्भित ऐसी अवधारणा जिसमें द्रव्य (matter) और मन (mind) को शक्तिरूप मानने की बात थी, निश्चय ही भौत को चेतन से जोड़े जाने का पहला आकस्मिक प्रयास था। फिर, पाश्चात्य दर्शन में 'द्रव्य' और 'मन' जहाँ परस्पर द्वन्द्वात्मक स्थिति के निरूपक थे वहाँ वे क्रमशः भौतिकवाद (materialism) और प्रत्ययवाद (Idealism) के जन्मदाता भी थे।

बहुश्रुति के अभाव में पुरातन पाश्चात्य दर्शन लोकेतरीय ईश्वर और उसके आदेशों को नहीं भूलता। फिर उसकी प्रायोगिक भौतिकी भी उसे ऐश्वर्यमुखी एकांगिक निर्णय लेने की प्रवृत्ति दे जाती है। वह विज्ञान को कर्म का आधार नहीं बना पाता और न ही जीवन को ऐश्वर्य के प्रभाव से दूर रख पाता है। यह कहा जा सकता है कि जहाँ उसके (पाश्चात्य) दर्शन का आधार, जीवन से अलग लोकेतरीय ईश्वरीय सत्ता में उसकी आस्था और अन्धविश्वास है वहाँ विज्ञान भौतिक ऐश्वर्य प्राप्ति का साधन। यह आस्था आदमी की आदमीयत–भर के विचारण को नहीं, वरन् उसके आदिमरूप के अन्धविश्वास को निरूपित करती है। उसका अन्धविश्वास जहाँ उसे उसके लोकेतरीय स्रष्टा–ईश्वर से अलग नहीं होने देता वहाँ, वह अपने विज्ञान को परमार्थ तक ले नहीं जा पाता। फलतः उसकी दृष्टि

में हर सांसारिक कार्य का कारण एकमात्र लोकेतरीय ईश्वर ही रह जाता है। वह 'शरीर' को देखता है, 'मन' को उसका अंगरूप नहीं देख पाता। वह शरीर के बाहर के संसार को देखता और उस संसार के भी बाहर की बात सोचता है, किन्तु शरीर के भीतर अपने आन्तःकरणिक मन को अपना नहीं समझ पाता। वह शरीर से मन की सत्ता को अलग मानता है। अपने विचारण की इस आदिम स्थिति से वह अपने को बाहर निकालने का प्रयास भी नहीं करता। उसका विज्ञान और दर्शन ईश्वर के ऐश्वर्य के अधीन है। यह ऐश्वर्य ही उसका धर्म है। धर्म के अधीन ही उसकी राजसत्ता चलती है। विज्ञान के तथ्य उसके समक्ष सत्य नहीं होते।

इसके विपरीत पुरातन भारतीय दर्शन अर्थात् हमारा आर्ष दर्शन उपर्युक्त आदिम स्थिति से बाहर निकलकर बहुश्रुत अवस्था में जीवन को सर्वांगीण रूप से देख चुका होता है। फलतः उसका प्रत्येक निर्णय जीवन की पारमार्थिक व्यावहारिकता के पक्ष में सन्दर्भित होता है। वेद द्वारा व्याख्यायित हर वैषयिक विज्ञान और उसकी पारमार्थिक व्यावहारिकता इसके साक्ष्य हैं। वेद की कोई भी ऋचा जीवन की पारमार्थिकता से अलग नहीं; क्योंकि वह सच्चिदानन्दघन की प्राप्ति अर्थात् मोक्ष से सम्बद्ध है। उसके अनुसार सत्य ही शिव और शिव ही सुन्दर है। यह शिव ही सत्, चित् और आनन्द है। वह आनन्दघन है, इसलिए वह सुन्दर है। वह सत्यरूप है, इसलिए वह 'शिव' अर्थात् 'शुभ' और परम कल्याणकारी है। शिव ही वह शक्तिमान् है, जिसका विमर्श या नर्तन यह सम्पूर्ण सृष्टि है। वेद अपौरूषेय है; क्योंकि वह मानवीय ज्ञानमय अनुभव का ज्ञान–भण्डार है, किसी व्यक्ति–विशेष का विशिष्ट अनुभव नहीं। वह सार्वभौमिक (universal) सत्य का प्रतीक है। 'सत्य' (सत् + यत्) ही सार्वभौम होता है। ऋषि 'सत्य' का ही द्रष्टा है। वह हर पल 'सत्' और 'यत्' की क्रियारूपता को ही देखता और सृष्टि के हर रूप में उसका ही प्रत्यक्ष द्रष्टा विज्ञाता–व्याख्याता बना रहता है। वह जानता है 'क्रिया' ही सृष्टि के विस्तार में कारणरूप है। क्रियारूप प्रकृति को ही अव्यक्त और प्रधान कहा गया है। वही शक्ति है, शक्त तथा शक्तिमान् भी वही है। वस्तुतः शक्ति ही अपने रूपान्तरण में क्रियात्व और कारित्व की समन्विति अर्थात् विभिन्न कारक तत्त्वों का रूप धारण कर अनेकविध सृष्टि का विस्तार और फिर उसे व्याख्यायित भी करती है। क्रिया–चक्षु ही दिव्य चक्षु है और वही क्रिया–पुरुष का प्रत्यक्षकर्त्ता है। यह क्रियापुरुष (शक्तिमान्) ही सृष्टिरूप

कार्यपुरुष में व्यक्त होता है। 'क्रिया–कारित्व' रूप कारण ही हर 'कार्य' का कारण है। 'कारण' सूक्ष्मतम क्रियाशक्तिरूप है। क्रियाशक्ति और कारित्वशक्ति अपनी शक्त्यात्मकता में कारण; और, समन्विति में शक्त्यात्मक 'सूक्ष्म कारण जगत्' और द्रव्यात्मक होने से स्थूल कार्य जगत् कहलाता है। 'जगत्' वस्तुतः कार्य का निरूपक है।

वेद–मन्त्र ऋषिरूप जीवन–द्रष्टा द्वारा दृष्ट जीवन का विज्ञानात्मक वर्णन है । छन्दोबद्ध होने से मन्त्र अपने अर्थ को व्यापकता देते हैं। वे इस तरह ही उन्हें आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक अर्थ देने में सक्षम हैं। प्रकारान्तरतः मन्त्र के 'ऋषि भौतिकता के निरूपक हैं, 'देवता' क्रियात्मकता के, और 'छन्द' आध्यात्मिकता के। आध्यात्मिकता वस्तुतः शारीरक स्वतन्त्रता, उन्मुक्ति, प्रसन्नता, विज्ञता, तुष्टि और परमकल्याणकारिता का पर्याय है। गीता में श्रीकृष्ण ने अपने को छन्दों में गायत्री (गी० 10.35) तथा वेदों में सामवेद (गी० 10.22) कहा है।

पाठ के अनुसार वेद–मन्त्र के तीन रूप कहे गये हैं। 'ऋक्' – इसमें मन्त्र छन्दोबद्ध और उच्चस्वर से बोला जाने वाला होता है। 'यजुस्' – यह गद्यमय और मन्दस्वर से बोला जानेवाला है; 'सामन' – इसमें छन्दोबद्धता के साथ गेयता भी होती है। स्पष्ट है कि वेद–मन्त्र के द्रष्टा वस्तुतः उन्मुक्त मगर, संयमित जीवन के व्याख्याता और आनन्द–रसास्वादी हैं। वेद–मन्त्र, अपने पद्य–गद्य, छन्द–उन्मुक्त, गेय–अगेय रूपों में भी समन्वित जीवनी–शक्ति के ही द्रष्टा विज्ञाता व्याख्याता हैं। जीवन दर्शन का कोई ऐसा अंग नहीं, जो वेद में व्याख्यायित और निरूपित नहीं हुआ हो।

'क्रिया–कारित्व' – रूप कारण के समन्वयन से निष्कर्षित 'अर्थ' को देखता–जानता आर्ष दर्शन आज भी प्रासंगिक है। ऐसे में ही आर्ष दर्शन अपने परतम लक्ष्य 'सत्य' को, 'सत्' और 'यत्' की समन्विति में देखता हुआ आनन्दित होता है और सौ वर्षों तक जीने की इच्छा रखता हुआ इसका ही आशीष भी देता है। *"जिजीविषेच्छतं समाः"* (ईशावस्योप.2) और *अंगादंगात्संभवसि हृदयादधिजायसे। आत्मा वै पुत्रनामासि स जीव शरदः शतम्* (श० 14.9.4.26) की उक्तियाँ इसके ही साक्ष्य हैं । फिर *'द्यौर्मे पिता जनिता नाभिरत्र बन्धुर्मे माता पृथिवी महीयम्।।"* (ऋ० 1.164.33 पूर्वांश) में आर्ष दर्शन माता–पिता एवं बन्धुओं को याद करते पुत्र को अवस्मिरणीय बना देखता है। *'नाभिरत्र बन्धुर्मे'* में 'नाभि' वस्तुतः सनाभिता या सहोदरता

(सनाभि = सहोदर) का निरूपक है। ध्यातव्य है कि शिशु मातृ–गर्भ में नाभि–नाल (umbilical cord) द्वारा ही मातृ–शरीर से जुड़ा, उसका अभिन्न बना रहता है। जीवन परिदृश्य से इस घनिष्टतमरूप से जुड़ा और 'धृत मन' से उसके क्रिया–कलाप (क्रिया–कारित्व) को देखता आर्ष दर्शन अपने किसी भी दर्शन या अभिव्यक्ति में सांशयिक नहीं।

वेद में यत्र–तत्र विखरी 'सत्वाद' या 'असत्वाद' की एकांगिता आर्ष दर्शन का मूल स्वरूप नहीं है। वह तो स्मृति निदेशित राजकीय व्यवस्था का प्रभाव मात्र है, जो समय के साथ सुरसा के मुख–जैसा बढ़ता हुआ उपाङ्गों सहित सम्पूर्ण दर्शन को ही निगलता गया है। साक्ष्यस्वरूप उसने जहाँ धर्म (धृ + मन्) पद से 'मन्' को हटाकर मात्र 'धृ' (धारणे) से 'धर्म' की व्युत्पत्ति बता दी, वहाँ 'सत्–असत्' के पूरक जोड़े से 'असत्' को 'झूठा' का अर्थ देते हुए मात्र 'सत्' को ही 'सत्य' की पूर्णता का अर्थ दे दिया। 'सत्य' (सत् + यत्) भी अपनी शक्ति (यत्) को भूलकर क्रियाविहीन हो जाता है । *"शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किञ्चन"* कि 'सत्य' धर्म (धृ+मन्) का विषय है और धर्म की हानि से सत्य की पहचान नहीं हो पाती। ऐसे ही अवसर के लिये अवतार की अवधारणा को आर्षेतर दर्शन में स्थान दिया गया है। धर्म की हानि और सत्य की सत्ता का विलोपन अनाचार–अत्याचार की वृद्धि का कारण बनता है । अनाचार–अत्याचार के विलोपन के लिये अवतार होते हैं। श्रीकृष्ण क्या यही संदेश गीता के अपने इस कथन में नहीं दे रहे ? *"यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत। अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्।। परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्। धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युग युगे।।* (गीता 4.7–8)। ध्यातव्य है कि गीता में ही श्रीकृष्ण की उक्ति है – *"अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे। गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः।।* (गीता 2.11)। स्पष्टतः श्रीकृष्ण ने लौकिक व्यावहारिक शोच और दार्शनिक (पण्डिताः) शोच में भेद करते हुए ही संशयित अर्जुन को समझाकर उसे संशय से मुक्त करने का प्रयास किया है। इसकी चरम परिणति उनके विराट्रूप क्रिया–पुरुष के प्रदर्शन में समाप्त होता है। वहाँ वस्तुतः क्रिया–कारित्व की मौलिक समन्विति की कड़ी कभी टूट नहीं सकी है। और, यह क्रिया–कारित्व के समन्वय का पारिणामिक 'अर्थरूप सत्य का प्रकाश ही है, जो हर पल अपने को प्रभासित रखता है और अपने को 'सच–झूठ' के लौकिक व्यावहारिक

झमेले में समाप्त नहीं होने देता। इसी ज्योति को आर्ष दर्शन ने ज्ञान–ज्योति के रूप में अभिव्यक्त किया है, और इसकी तुलना सूर्य–किरण से की है। इस ज्योति को ही वह चेतन–पुरुष या क्रिया–पुरुष के ज्ञानमय रूप में देखता है, और इस सम्पूर्ण सृष्टि को उसका ही चेतनरूप द्रव्यात्मक विस्तार मानता है। इस तरह आर्ष दर्शन, *'पुरि देहे शेते'* के रूप में मानव–शरीर के भीतर निवसित क्रियापुरुष का द्रष्टा है।

पुरुष शब्द की निष्पत्ति 'पुर् + कुषन्' के रूप में हुई है। फिर, 'पुर्' स्वयं 'पृ + क्विप्' के रूप में निष्पन्न हुआ है। 'पृ' का अर्थ है – सक्रिय होना, निश्चित करना; आगे ले जाना, प्रकाशित करना, जीवित रखना या रहना, उन्नति करना; रक्षा करना; योग्य या समर्थ होना, पूर्ण करना; तृप्त करना आदि। 'कुषन्' का अर्थ है परीक्षा लेना, खींचना, निकालना आदि। इस तरह आर्ष दर्शन का 'पुरुष' वह क्रिया–पुरुष है, जो क्रियाशील है, उन्नायक, प्रकाशक और परीक्षक भी है।

शरीर के भीतर निवसित होने से ही इस पुरुष को अन्तःकरण माना गया है। 'करण' कारकरूप है। 'कारक' क्रिया के कारित्वरूप का बोधक है। क्रिया ही अपने विभिन्न कारित्वरूपों से समन्वित होकर कारक रूप से कार्य करती है। इस रूप में 'कारक' वस्तुतः 'क्रिया–कारित्व' की समन्विति के रूप में 'अर्थ' है। इसे, जैसा कि पूर्व में भी हम अन्यत्र देख आये हैं, 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के रूप में देख सकते हैं। उपर्युक्त अर्थ में ही 'शक्तिमान्' स्वयम्भूरूप शिव या ईश्वर–महेश्वर है और, यह सम्पूर्ण लौकिक सृष्टि उसका ही नर्तन या विमर्श है। कारकरूप 'शक्तिमान्' का शक्तांश कारित्व और शक्ति–अंश क्रियात्व का निरूपक है। क्रियात्व अपने लक्ष्य के अनुरूप कारित्व को साधन बनाता है, और इस तरह विभिन्न कारकरूपों का विस्तार होता है। यथा कर्ता, कर्म, करण आदि। इस तरह शक्तिमान् अर्थात् आदि–कार्यशक्ति को अपनी कार्यशीलता के लिये 'शक्ति + शक्त' या 'क्रिया + कारित्व' रूप समन्विति में स्वयम्भूरूप लेना पड़ता है। इस तरह शक्तिमान् अपने–आपमें शक्ति–आवेशों अर्थात् शक्ति और शक्त की समन्विति है; स्वतंत्र शक्ति (असत् या भाव) या 'शक्त (सत् या अभाव) नहीं है। शक्तिमान् वस्तुतः शक्त्यात्मक कार्यकारी कार्यरूप है। ध्यातव्य है कि कारणरूप शक्ति शक्त्यावेश में ही क्रियाशील होती है। आधुनिक विज्ञान के दृष्टिकोण से इन्हें दो आवेशों या आयनों (ions) अर्थात् ऋणावेश और धनावेश के क्रियाशील रूप में देखा जा सकता है।

आर्ष अवधारणा में आन्तःकरणिक क्रियापुरुष अपनी कार्यशीलता में आरम्भक होने के कारण शरीर को उसकी वाह्य परिस्थितियों के साथ अनुकूलित होने को तैयार करता है। फलतः वह संशय, निश्चय, गर्व और स्मरण क्रिया के रूप में क्रमशः मन, बुद्धि, अहंकार और चित्त की संज्ञा धारण करता है। *"मनोबुद्धिरहंकारश्चित्तं करणमान्तरम्। संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।।"* (वेदान्तसार)

स्पष्ट है निश्चेष्ट मन संशयित नहीं होता; असंशयित मन विवेचन नहीं करता; अविवेकी मन को 'अहंकारत्व' अर्थात् अपने किये की पहचान नहीं होती। 'स्व–कृति' से अपरिचित मन अविचारी ही रह जाता है। दूसरे शब्दों में मनविहीन व्यक्त शरीररूप व्यक्ति मानव नहीं होता। मन की उन्नायक क्रियाशीलता के कारण ही मनःयुक्त विशिष्ट प्राणी या जीव 'मनु' या मनु का वंशज या शिष्य 'मानव' है। 'मनु' (मन् + उ) वस्तुतः क्रियाशील मनःयुक्त क्रिया–पुरुष की सन्तान ही मानव (मनोरपत्यम्) है।

आर्ष दर्शन इस मनःपुरुष को शक्त्यात्मकरूप में देखता है; क्योंकि यह अन्तःकरणरूप में पाँच महाभूतों की शक्तिरूप पंच सूक्ष्म तन्मात्राओं से विकसित है। इस तरह वह भौतिकेतर नहीं, वरन् भौतिक और भौतिकी से सुसम्बद्ध, अन्तरंगित और व्याख्येय है। भौत अपने जड़त्व में हो या जीवत्व में वह भौतिकी से ही व्याख्येय होता है; क्योंकि उनमें से हर एक शक्तिरूप ही है। भौतिकी अपने विभिन्न रूपों में ही सही, समस्त भौत का अध्येता है। रस–रसायन हो, या सौन्दर्य, भौत होने के कारण, सब भौतिकी के ही विषय–क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं। अध्ययन का रूप बदल भले ही जाये, लक्ष्य के अनुसार अध्ययन का सिद्धान्त एक ही रहता है। इन अध्ययनों का सिद्धान्त 'संशयन' और 'निश्चयन' से अलग नहीं होता। दूसरे शब्दों में, किसी भी भौत को उसकी भौतिकीय शक्तियाँ, जिन्हें आर्ष अवधारणा में तन्मात्राएँ कही गई हैं, अपनी शक्ति–ज्योति से प्रकाशित करती हैं। 'क्रिया' वस्तुतः गति (motion) है। प्रकाश (light) और 'मन' भी गति स्वरूप ही हैं। गति ही संसृति रूप में संसार है। 'संसरण', 'संसृति' और 'संसार' वस्तुतः 'सम् + सृ' में क्रमशः ल्युट्, क्तिन् और 'घञ्' आदि प्रत्ययों के जुड़ने से पद का रूप धारण करते हैं। निरुक्त के 'नामाख्यात' सूत्रानुसार 'संसरण' भाव (क्रिया)–प्रधान होने से आख्यात है; 'संसार' सत्त्व (सिद्धक्रिया) की प्रधानता के कारण 'नाम' है। 'संसृति' क्रिया सिद्धि के लिये प्रयासरत होने से, अर्थात् संसाररूप धारण के क्रम से सम्भवन (becoming) का निरूपक है। सृष्ट संसार अस्तित्वमान् है, सम्भवन नहीं।

आर्ष दर्शन की अवधारणा में अग्नि, सूर्य और विद्युत् प्रकाश के स्रोत हैं। 'अग्नि' 'पृथ्वी' पर, 'सूर्य' स्वर्ग में, और 'विद्युत' अन्तरिक्ष में प्रकाश–स्रोत है। विद्युत, सूर्य और अग्नि तीनों ही अग्नि–तत्त्व हैं। अग्नि तत्त्व ही प्रकाश का साधन है। आधुनिक विज्ञान ने परमाण्विक संरचना में इलेक्ट्रॉन (electron) की अवधारणा देकर सृष्टि के हर अवयव में वैद्युतिक अग्नि–तत्त्व की उपस्थिति को सम्पुष्ट किया है। मानव–मस्तिष्क की क्रियाशीलता वस्तुतः स्नायु आवेग (nerve impulse) के रूप में तंत्रिका कोशिका (neuron) में होनेवाली वैद्युतिक क्रियाशीलता ही है। 'मन' वस्तुतः मानव–मस्तिष्क (human brain) की वास्तविक और निर्णायक क्रियाओं की वैचारिक पहचान (discerning) और प्रस्तुति (interpretation) का प्रक्रियात्मक साधन है।

वाह्य वस्तुएँ ज्ञानेन्द्रियों के माध्यम से उत्तेजनारूप (stimuli) में गृहीत होती हैं। यह उत्तेजना मस्तिष्क तक वैद्युतिक आवेग रूप में पहुँचती और प्रत्युत्तरित होती है। मन वस्तुतः सम्पूर्ण सृष्टि के दर्शन, चिन्तन, स्मरण और अभिव्यक्ति की क्रिया–प्रक्रिया की समष्टि का संस्थागत नाम है। स्पष्ट है, वह 'स्थूलरूप' नहीं। वह अपने हर रूप में शक्त्यात्मक होने से क्रिया–कारित्व और अर्थरूप शक्तिमान् है। ऋषि इस शक्त्यात्मक मनःपुरुष को ही जागृत करने और जागृत किये रखने का उपदेश देते हैं। 'वस्तुतः ऐन्द्रियक शरीर अपने कर्तापन के अहंकार में अपनी ससीमता को भूल जाता है। वह अपनी ससीमता में अनन्त धर्मत्त्व को देख–समझ नहीं पाता। उसकी आत्मनिष्ठता वस्तु की वस्तुनिष्ठता को देखने–समझने में बाधक बनती है। वह या तो वस्तु की अनन्तधर्मता को ही नकार जाता है, या फिर उसे अपने समान सान्तधर्मी मान लेता है। निश्चय ही यहाँ धर्म गुणवाचकता का निरूपक है, आर्ष दर्शन के 'धर्म' (धृ + मन्) का निरूपक नहीं। हम इस 'धर्म' की चर्चा अन्यत्र कर चुके हैं, फिर भी संक्षेपतः कुछ संकेत करना अनिवार्य–सा लगता है।

'धृत मन' धर्म वस्तुतः 'दम' पद द्वारा परिभाषित और व्याख्यायित होता है। *'दमो धर्मः सनातनः'* – यह महाभारतीय कथन इसी का द्योतक है। 'धर्म' (धृ + मन्) वस्तुतः ऋषि–दृष्टि है। *'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'* – यह कथन 'ऋषि' के द्रष्टारूप का व्याख्याता है। फिर 'ऋषयो मन्त्रद्रष्टारः' कहकर ऋषि को क्रिया का द्रष्टा और मन्त्ररूप देवता को कार्यकारी क्रियारूप कार्यनिर्वाहक शक्ति स्वीकार किया गया है।

'धृ + मन्' रूप 'धर्म' वस्तुतः वह प्रत्यक्षक है, जो स्थान–भेद के कारण उत्तरोत्तर स्थूल, सूक्ष्म और सूक्ष्मतम की ओर बढ़ता हुआ 'सूक्ष्मतम' का प्रत्यक्ष द्रष्टा या मीमांसक सिद्ध होता है। धर्म (धृ + मन्) की ही कड़ी में मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्) और ब्रह्म (बृंह + मनिन्) भी हैं। ब्रह्मरूप परतम द्रष्टा स्वयं में जहाँ क्रिया–कारित्व की समन्विति और इस तरह अर्थरूप वाक्ब्रह्म है, वहाँ वह शक्तिमान् रूप में क्रिया–कारित्व अर्थात् शक्ति और शक्त की समन्विति होने से जीव ब्रह्म है। फलतः वह अपने अद्वैत शक्त्यात्मकरूप (क्रियारूप) के कारण शब्द (वाक्) और जीवरूपों में अभेदित ही सिद्ध होता है। ऐसी ही स्थिति में 'धर्म' (धृ + मन्) के लिए तत्त्वमीमांसा (metaphysics) और ज्ञानमीमांसा (Episte-mology) परस्पर अभेदित रह जाते हैं।

सचेष्ट शरीर अर्थात् कारक अपनी ससीमता को भूल अपने को ही क्रिया का जनक मान बैठता है। वह भूल जाता है कि वह स्वयं में क्रिया नहीं, वरन् क्रियाशक्ति का रूपान्तरित एवं कार्यकारी संस्करण है। कार्य–विस्तार के लिए अपेक्षित कारकरूप साधन (कर्त्ता, कर्म, करण, सम्प्रदान, अपादान, अधिकरण आदि) वस्तुतः क्रिया के ही रूपान्तरित एवं विकसित कार्यकारी रूप हैं। स्पष्ट है कि सृष्टि की हर वस्तु क्रियारूप (शक्ति) ही है। इस 'क्रिया' को आप अंग्रेजी पर्याय के रूप में 'मोशन' (motion) कहें अथवा 'एनर्जी' (energy) या फिर हिन्दी में गति, ऊर्जा, शक्ति मानें, कोई अन्तर नहीं आता'। फिर 'शक्ति' का रूपान्तरण तो सर्वमान्य ही है। ज्ञानात्मक रूप में वह 'प्रकाश' है, गति के रूप में 'वायु', क्रियात्मक रूप में विद्युतीय शक्ति है और कार्यकारी रूप में भौतिक द्रव्य।

अन्वय–व्यतिरेक, अर्थात् *'तत्सत्त्वे तत्सत्त्वम्'* और *'तदभावे तदभावः'* की उक्तियों के आधार पर क्रिया और कारक एक दूसरे के साथ रहते हुए ही जीवन्त रह सकते हैं, एक के भी अभाव में दोनों निश्चेष्ट हो जाते हैं। अर्थ या कार्य का अस्तित्व नहीं बन पाता। जीवन ठीक उसी तरह क्रिया–कारक की समष्टि या समन्विति है, जिस तरह 'जीवन' जीव और शरीर की समष्टि या समन्विति है। इतना ही नहीं, शक्ति और शरीर तो बस शक्तिरूप ही सिद्ध होते हैं; क्योंकि शरीर रूप द्रव्य अपनी स्थूलावस्था में शक्ति का संचित रूप होता है; और सूक्ष्मावस्था में शक्ति अपने शक्ति–कण के रूप में सूक्ष्म द्रव्य सिद्ध होता है। इस तरह ऋषि ने सम्पूर्ण सृष्टि को शक्तिरूप ही देखा है।

फलतः *'क्रियाजनकं कारकम्'* और *'क्रियान्वयि कारकम'* में कौन सच या कौन झूठ का प्रश्न ही नहीं उठता। दोनों ही अपनी एकांगिता में जीते हैं। इस तरह स्पष्ट है कि कार्यकारी सृष्टि में क्रिया–कारक जहाँ सिद्धान्ततः अवियोज्य सिद्ध होते हैं, वहाँ हर वस्तु ही स्वतः शक्तिमान्रूप अर्थात् *'क्रियान्वयि कारकम्'* ही सिद्ध होती है। यहाँ एक स्थिति और भी स्पष्ट होती है – 'द्रव्य' अपने स्थूल रूप में कार्यरूप होता है और 'क्रियाकारित्व' उसके कारणरूप होते हैं। फिर कारणरूप यह अस्तित्व भी अपने मौलिकरूप में मात्र प्रतिबन्धित क्रियारूप या कारकविहीन क्रिया रूप ही रह जाता है। ऋग्वेदीय नासदीय 'सूक्त' का 'तदेकं' (तत् एकम्) वस्तुतः इसी का निरूपक है। आर्ष दर्शन, इस तरह जिस प्रथम 'कारण' को खोजता है वह क्रियारूप अर्थात् 'तत्‌रूप है और जिस प्रथम 'कारक' को देखता है वह 'तत्' के ही रूपान्तरण 'सत्' और 'तत्' की समन्विति 'तत्सत' है। वह 'देवता' अर्थात् कार्यनिर्वाहकरूप शक्ति ही स्वयम्भूरूप पहला 'कार्य' और कार्यरूप सृष्टि का विस्तारक पहला 'कारण' है। 'कारण' क्रियापरक और 'कार्य' कारकपरक होता है। 'कारण' से कारक और 'कारक' में निहित कारण से कार्य का विस्तार आर्ष दर्शन की अनुपम खोज है।

बाद के विचारकों ने आर्ष दर्शन की इस प्रक्रियात्मक वैज्ञानिक अवधारणा को पूर्णतः तार्किक रूप देते हुए क्रिया–कारित्वरूप कारण–तत्त्व की अवधारणा को ही विलोपित कर दिया जिसे बाद में, प्रकारान्तरतः ही सही बौद्ध दार्शनिकों ने अपने विज्ञानवादी दर्शन में अपनाया है। आधुनिक भौतिकी इसे ही इस रूप में रखती है – 'द्रव्य' (matter) शक्ति (energy) का संचय है और 'शक्ति' द्रव्य का सूक्ष्मतमरूप। – Matter is storage of energy and energy is tiny matter. ऐसी स्थिति में यहाँ क्रिया–कारक की द्विरूपता या उनकी अवियोज्यता से सन्दर्भित तार्किक सन्तुष्टि की बात ही नहीं रह जाती, वरन् उनकी समन्वित या एकरूपता की ही बात सिद्ध होती है। यहाँ यह भी सिद्ध होता है कि जहाँ शक्ति अनन्त है, वहाँ उसके द्रष्टा की द्रष्टृ–शक्ति भी अनन्त ही होती है। आर्ष दर्शन अपने द्रष्टृत्व को उस अनन्त तक ले जाने में समर्थ हुआ है, यह मानने में आज हमें कोई दुविधा नहीं होनी चाहिए। आवश्यकता इस बात की है कि हम सान्त शरीर से शक्ति की अनन्त समन्विति को देख सकने की शक्ति को विकसित करें। हमारा शरीर इतिहास का अंग नहीं बनता; यह तो हमारा द्रष्टृत्व और कर्तृत्व अर्थात् ज्ञानमय कर्म है जो इतिहास का अंग बनता है। हम

शरीरान्त में नहीं, अक्षरान्त होकर जीते हैं। 'वेद' किसी एक व्यक्त सान्त व्यक्ति की देन नहीं, वरन् शक्त्यात्मक अव्यक्त मनःरूप क्रिया–पुरुष अर्थात् सनातन पुरुष की देन है। इसलिए वे अपौरुषेय हैं।

इस कारक को देखने–समझने की आँख ही 'धर्म' अर्थात् धृत मन (धृ + मन्) या मनः संयम है। ज्ञान से सन्दर्भित इन्द्रियाँ चक्षुवत् मानी गयी हैं। धर्म के इस रूप से पुरुषार्थ चतुष्टय की अवधारणा स्वतः स्पष्ट हो जाती है। संक्षेपतः, पुरुषार्थ चतुष्टय में धर्म–अर्थ–काम–मोक्ष की चौकड़ी अपने–आपमें समन्वयार्थक सिद्ध होता है। यहाँ 'धर्म' दम है; 'अर्थ' शिव (परम कल्याणकारी शक्तिमान्) है; 'काम' संकल्प (will) है; और मोक्ष सब की समन्विति से प्राप्य सच्चिदानन्दरूप (सत् + चित् + आनन्द) पारमार्थिक लक्ष्य की प्राप्ति है । फिर, शिव स्वयं में सच्चिदानन्द हैं। मोक्ष इस सच्चिदानन्द में ही आत्मसातित होना है। दूसरे शब्दों में, ज्ञान और तत्त्व को समन्विति में देखना ही पारमार्थिक ज्ञान की प्राप्ति है। धर्म का धारक रूप, वस्तुतः, मन का धारक या नियन्त्रक है। इस तरह धर्म अभ्युदय तथा निःश्रेयस की प्राप्ति का कारण है। वह सार्वभौम और सार्वकालिक है। वह न तो साम्प्रदायिक है और न ही युगानुरूप कोई आचार है।

इस तरह स्पष्ट है कि 'पुरुषार्थ चतुष्टय' के रूप में 'धर्म' कोई साम्प्रदायिक आचार नहीं; 'अर्थ' भी कोई धन (सम्पत्ति) नहीं; 'काम' कोई वासना (libido) नहीं; और 'मोक्ष' मृत्यु (जीवनान्त) नहीं। 'धनात् धर्मः' अर्थशास्त्रीय अर्थ–व्यापार के लिए सत्य हो सकता है; 'आचारः परमो धर्मः' राजकीय सत्ता के लिए सत्य हो सकता है; किन्तु 'दर्शन' के लिए तो 'दमो धर्मः सनातनः' अर्थात् दम ही सनातन धर्म है। इतना ही नहीं, अगर हम ध्यान दें तो पायेंगे कि आर्ष अवधारणा का 'सत्' वस्तुतः 'सत्य' (सच) का निरूपक नहीं, और न ही 'असत्' असत्य (झूठ) का निरूपक है। आर्ष दर्शन में सत्–असत्, भाव–अभाव, मूर्त्त–अमूर्त्त, व्यक्त–अव्यक्त आदि, वस्तुतः क्रिया–कारित्व के निरूपक हैं। इनमें 'असत्', भाव, अमूर्त्त, अव्यक्त आदि 'क्रिया' रूप शक्ति का निरूपक है; और, 'अभाव', मूर्त्त, सत् एवं व्यक्त 'कारित्व' रूप शक्ति का निरूपक। इन्हें, अर्थात् 'क्रिया' एवं 'कारित्व' को क्रमशः 'शक्ति' और 'शक्त' के रूप में देखते हुए उनकी समन्विति, 'शक्तिमान्', को भी क्रिया–कारित्व की समन्विति 'अर्थ' के रूप में ही देखा–समझा जा सकता है। वस्तुतः आर्ष दर्शन में 'शक्तिमान्' रूप

'अर्थ' ही शक्ति का पारमार्थित है। 'परमार्थ' ही वस्तुतः परतम सत्ता (सत् + तत्) का शुभरूप है। वही परम कल्याणात्मक 'शिव' है।, 'ईश्वर' या 'महेश्वर' है। यहाँ अनेकता में निहित अनन्यता को 'परम' कहा गया हैं। दूसरे शब्दों में 'स्व' और 'पर' का 'परमय' या परमार्थमय होना ही मोक्ष है।

इस मोक्ष–प्राप्ति में 'धर्म' (धृ + मन्) स्वयं ज्ञान, और तत्त्व दोनों के रूप में कारण, द्रष्टा और व्याख्याता सिद्ध होता है; क्योंकि उसकी दृष्टि में तत्त्व' और 'ज्ञान' दोनों का पारमार्थिक स्वरूप शक्त्यात्मक (क्रियात्मक) ही है। *'क्रिया पश्यति हि क्रियाः।'* आर्ष दर्शन में मीमांसा वस्तुतः 'ज्ञान' और 'तत्त्व' की मीमांसाओं में विभेदित नहीं होता। वहाँ तो मीमांसा है *"धर्म–कर्म की। 'धर्मस्य शब्दमूलत्वादशब्दमनपेक्षं स्यात्'* अर्थात् धर्म के शब्दमूलक अर्थात् वेदमूलक होने से, जो 'कर्म' अशब्द, अर्थात् वेदमूलक नहीं है, वह अनपेक्षित है। (मीमांसा दर्शन, 1.3.1)

स्मृति ने कहा "धर्म का मूल सम्पूर्ण वेद है।" अर्थात् वेदसम्मत कार्य ही धर्म है। *'वेदोऽखिलो धर्ममूलम्'* (मनु0 2.6)। अब, अगर वेदविहित कर्म ही कर्तव्य है, तब वेदविरुद्ध कर्म स्वतः अकर्त्तव्य सिद्ध हो जाते हैं। फिर कहा है, *'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः'* अर्थात् 'प्रेरणा जिसका लक्षण है ऐसा 'अर्थ' धर्म है।' (मीमांसा दर्शन 1.1.2)। ऐसी स्थिति में 'अर्थ' और 'धर्म' जहाँ अभेदित सिद्ध होते हैं, वहाँ 'अर्थ' अपने को परमार्थरूप में व्यक्त कर रहा दीखता है, स्वार्थ (स्व+अर्थ) रूप में नहीं। 'स्व' को देखती इन्द्रियाँ 'धृत मन' अर्थात् धर्मरूप में ही संयमित और एकनिष्ठ होती हुई 'मति', 'आत्मा' और 'ब्रह्मरूप' परमार्थ को देखती हैं और, उन्हें अभेदित पाती हैं। आर्ष दर्शन में शब्द–ब्रह्म और जीव–ब्रह्म को उनके परतमरूप अर्थात् शक्तिरूप समन्विति में ही अद्वैत कहा गया है।

शिव जहाँ परमज्ञान है वहाँ वह परम तत्त्व भी हैं। स्पष्ट है कि 'धर्म' साम्प्रदायिक आचार या लोकाचार नहीं, वरन् सृष्टिगत सम्पूर्ण लोकाचार का द्रष्टा और नियामक है। 'धर्म' द्वारा नियमित कर्त्तव्य का आचरण ही व्यक्ति को अभ्युदय की ओर ले जाता है और निःश्रेयस् की प्राप्ति कराता है। यहाँ यह स्पष्ट होते देर नहीं लगती कि 'धर्म' मानवीय आचरण का नियामक है। आचार 'धर्म' नहीं। महाभारत में युधिष्ठिर इसे ही इस प्रकार रखते हैं – *"सदाचारो मतो धर्मः सन्तस्त्वाचार लक्षणः।*

साध्यासाध्यं कथं शक्यं सदाचारोह्यलक्षणः।। (शा०प० 260.5)। इतना ही नहीं, बदलते युगधर्म के धर्म होने पर भी युधिष्ठिर का संशय इस प्रकार स्पष्ट होता है – *"अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरे परे। अन्ये कलियुगे धर्मा यथाशक्ति कृता इव।।* (वही, श्लो० 8)

धर्म की व्याख्या के इन रूपों से स्पष्ट होता है कि आर्ष अवधारणा का 'धर्म' प्रेरणार्थक रूप में ही हो सकता है और वह जहाँ तात्त्विक ज्ञान प्राप्ति का साधन है वहाँ तात्त्विक ज्ञान तक पहुँचते–पहुँचते स्वयं ज्ञान–तत्त्व की एकरूपता में आत्मसातित हो जाता है अर्थात् उसका रूप ले लेता है। धर्म अगर ऋषि–दृष्टि है तो वह क्रिया है; अगर वह क्रिया है तब वह क्रिया का द्रष्टा है। फिर, अगर वह द्रष्टा है तब तो वह स्वयं ज्ञाता है। ज्ञाता अपने–आपमें ज्ञेय और ज्ञानरूप है। इस तरह 'धर्म' स्वयं ज्ञान का कारण और ज्ञान का व्याख्याता या मीमांसक है। वह स्वयं 'अर्थ' रूप शिव (शक्तिमान्) को देखता और 'कामरूप' संकल्प को धारण करता हुआ 'मोक्ष' रूप परमानन्द अर्थात् मुक्ति को प्राप्त करने का साधन बनता है। यही पुरुषार्थ है।

यहाँ यह स्पष्ट हो जाता है कि आर्ष अवधारणा के धर्म का अर्थ आज के प्रचलित 'धर्म' शब्द के अर्थ से भिन्न रहा है। आर्ष अवधारणा के 'धर्म' में न ही साम्प्रदायिक कट्टरता है और नहीं अन्धविश्वास। वहाँ मात्र विवेक है, प्रज्ञा है; अनुभव और प्रत्यक्षण है। वहाँ ज्ञान – विज्ञान – आत्मज्ञान – ब्रह्मज्ञान अर्थात् परमार्थ ज्ञान और मोक्ष निहित है। 'मोक्ष' परतम शुभ हैं; वहाँ जीवनान्त नहीं, जीवनानन्द है। वहाँ मृत्यु नहीं वरन् रूपान्तरण है। अब हम 'मोक्ष' शब्द पर विचार करते हैं।

'मोक्ष' शब्द की व्युत्पत्ति 'मोक्ष' धातु से हुई है। 'मोक्ष' धातु का अर्थ है – स्वतंत्र करना। हमने अपने उपर्युक्त विवेचन में 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' के रूप में 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' को विकसित होते देखा है। वस्तुतः, मोक्ष 'क्रियाकारित्व' की कार्य या अर्थरूप परिणति में कारणरूप क्रिया की विमुक्ति अपने–आपमें मोक्ष की व्याख्या प्रस्तुत करती है। फिर, (शक्त्यात्मक कार्यरूप) शक्तिमान् से कार्यकारी स्थूल सृष्टि का विस्तार भी अपने–आपमें में स्वतन्त्रता या मोक्ष की ही व्याख्या सिद्ध होती है। "पूर्णमदः पूर्णमिदं" इसी मुक्ति या मोक्ष की सूत्रात्मक व्याख्या है। क्रिया की वमुक्ति कार्य की सम्पन्नता में निहित होती है, और कार्य की विमुक्ति कार्यविस्तार में।

कार्य से कार्य का विस्तार होता हैं। जैविक प्रजनन प्रक्रिया में भी आनुवांशिकता (heredity) के अनुसार आनुवांशिक गुणों का स्थानान्तरण होता है; और यही एक आधार है जातिगत (generic) विस्तार का। अगर हम कायिक प्रजनन (vegetative reproduction) को लें तो वहाँ भी हम प्रावधान मात्र ही देखते हैं; पुनर्जन्म नहीं। प्राणी में वस्तुतः गुणसूत्र (chromosome) की सांख्यिक निश्चिति जातिभेद का कारण बनती है। 'जीन' (gene) वहाँ गुणों का संवाहक (carrier) होता है। प्रजनन (Reproduction) या प्रवर्धन (propagation) पुनर्जन्म नहीं होता। माता-पिता के एक ही युग्म से उत्पन्न सब सन्तानों में वैयक्तिक एकरूपता नहीं होती, मात्र जातिगत शारीरिक समरूपता होती है। गुणससूत्र (chromosome) के कारण जातिगत एकरूपता शाश्वतिक होती है, किन्तु जातीय (generic) प्रभाव के कारण उपजातीय (specific) वैयक्तिकता में वैयक्तिक भिन्नता स्पष्ट हो जाती है। जुड़वें भी विभेदित होते या हो सकते हैं। इस तरह पुनर्जन्म से हम उपजाति-विस्तार (species propagation) का अर्थ ले सकते हैं, व्यक्तिविशेष के पुनर्जन्म का नहीं। अगर हम गणित के 'सम्भाव्यता का सिद्धान्त (Theory of Probabability) और क्रमचय-संचय (Permutation-combination) की मानें तो भी दो व्यक्तियों के बीच एक जैसी डी0एन0ए0 चार्ट के होते हुए भी उसे पुनर्जन्म की संज्ञा नहीं दे सकते।

'मोक्ष के सन्दर्भ से जब हम 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' के रूप में 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' को देखते हैं तो अव्यक्त 'शक्ति + शक्त' की विमुक्ति अर्थात् पूर्णत्व-प्राप्ति 'शक्तिमान्' की परिणति के रूप में मिलती है। स्पष्ट है कि स्वयं तथाकथित स्रष्टा या सृष्टि अपनी परिणामी पूर्णता में अपने कारणरूप सन्दर्भित क्रियाकारित्वरूप से विमुक्त अर्थ ही सिद्ध होता है। वैसे भी *''अंगादंगात्संभवसि हृदयादधिजायसे। आत्मा वै पुत्रनामासि स जीव शरदः शतम्।।* (श0 14.9.4.26), का मन्त्रद्रष्टा निश्चय ही न तो पुनर्जन्म का आकांक्षी दिखता है और न ही मृत्युरूपी मोक्ष का आकांक्षी। कथन स्पष्ट है – उसका पुत्र उसकी ही आत्मा है। वह पुत्र उसके ही अपने सब अंगों और हृदय से विकसित हुआ है। वह अपने उस पुत्र को ही सौ शरद ऋतुओं तक जीवित रहने का आशीष देता है। जीवन्त जीवन का द्रष्टा ऋषि, मात्र अपने ही जीवन्त जीवन को जीने का आकांक्षी नहीं, वरन् वह तो हर एक आत्मारूप पुत्र को सौ वर्षों तक जीवित रहकर सुखमय जीवन को भोगने का आशीष देता है। ऐसे में

अगर हम 'जीवन' की हर विकसिति को पुनर्जन्म और आनन्दमय पारमार्थिक जीवन के उपभोग को ही मोक्ष मानें तो कुछ गलत नहीं होगा। सुखमय स्वतंत्र पारमार्थिक जीवन अपने–आपमें आनन्दमय होता है। शक्तिरूप क्रिया और शक्तरूप कारित्व के समन्वयन से उत्पन्न अर्थरूप शक्तिमान् ही मोक्षरूप (पूर्ण) और मोक्षकारक शिव है। शक्तिमान्‌रूप 'शिव' स्वयम्भू हैं और सम्पूर्ण सृष्टि उनका ही विमर्श या विस्तार है। आर्ष दर्शन के 'पूर्णमदः पूर्णमिदम्' की सच्चाई यही है। 'शिव' और 'शिव का विस्तार' दोनों ही पूर्ण हैं। वस्तुतः 'मोक्ष' पूर्णत्व की प्राप्ति है; क्योंकि वही स्वतन्त्र है।

तैत्तिरीयोपनिषद् (व0 1 अनु0 3) जब पञ्चस्वधिकारणेषु अर्थात् पाँच अधिकरणों–अधिलोक, अधिज्योति, अधिविद्या, अधिप्रजा और अध्यात्म स्थानों–में संहिता की बात करती है तब हमारा ध्यान सम्पूर्ण ब्रह्माण्डीय सृष्टि की ओर स्वतः चला जाता है। यहाँ हमें 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' का अर्थ भी स्वतः स्पष्ट हो जाता है। यहाँ क्रिया और कारित्व को अगर हम पूर्ववर्ण और उत्तरवर्ण के रूप में देखें, फिर 'जोड़' चिह्न को संयोजक (संधान) और परिणाम को संधि मानें तो उपर्युक्त पाँचों अधिकरणों में सृष्टि–विस्तार का स्पष्टीकरण मिल जाता है। उपनिषद् स्वयं इसे स्पष्ट करती है। लोकविषयक संहिता में 'पृथ्वी' पूर्वरूप, 'स्वर्ग' (द्यौः) उत्तर रूप, 'आकाश' संधि और 'वायु' संधान (संयोजक) है। ज्योतिविषयक संहिता में 'अग्नि' पूर्वरूप, 'सूर्य' (आदित्य) उत्तररूप, जल (मेघ) संधि और 'विद्युत' संधान या संयोजक है। विद्याविषयक संहिता में 'आचार्य' पूर्वरूप, शिष्य (अन्तेवासी) उत्तररूप, 'विद्या' संधि और 'प्रवचन' संधान है। प्रजाविषयक संहिता में 'माता' पूर्वरूप, 'पिता' उत्तररूप, 'प्रजा' (संतान) संधि और 'प्रजनन' संधान है। अध्यात्मविषयक संहिता में 'अधरा हनु' (नीचे का जबड़ा) पूर्वरूप, 'उत्तरा हनु' (ऊपर का जबड़ा) उत्तररूप, 'वाक्' (वाणी) संधि और 'जिह्वा' संयोजक (संधान) है। यहाँ 'अध्यात्म' की व्याख्या वस्तुतः शारीरिक अभिव्यक्ति के रूप में हुई है । यह अभिव्यक्ति वैखरीरूप से ध्वन्यात्मक या चेष्टात्मक भी हो सकती है। ऋग्वेदीय मन्त्र *"चत्वारि वाक् परिमिता"* वस्तुतः शारीरिक अभिव्यक्ति को ही अभिसूत्रित करते हैं।

इस तरह संधि–प्रकरण के माध्यम से उपनिषद् ने क्रिया और कारित्व के समन्वयन तथा 'अर्थ' या 'परिणाम' की निष्पत्ति का शिवमयरूप ही दिखाया है। 'शक्तिमान्' शिवःरूप है। संधिरूप आकाश, जल, विद्या,

प्रजा (संतान) और वाक् (वाणी) सन्तानवत् हैं। इस तरह 'आत्मा वै पुत्र नामासि' के कथनानुसार संतान (पुत्र) आत्मा ही है। प्रकारान्तरतः इसे ही तैत्तिरीयोपनिषद् ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है – *"भूर्भुवः सुवरिति वा एतास्तिस्रो व्याहृतयः। तासामु ह स्मैतां चतुर्थीं महाचमस्यः प्रवेदयते। मह इति। तद्ब्रह्म। स आत्मा। अंगान्यन्या देवताः।"* (तै.उप. 1.5)

व्याहृति वस्तुतः अभिव्यक्ति अर्थात् प्रकाशन का पर्याय है। उपर्युक्त चारों व्याहृतियों (भूः, भुवः, स्वः और महः) में चौथी व्याहृति 'महः' को उपनिषद् ने सर्वप्रधान माना है। उपनिषद् ने इसे ब्रह्म कहा है। व्याहृति से सन्दर्भित अपनी व्याख्या में उपनिषद् ने लोक, ज्योति, वेद, और प्राण आदि चार व्याहृतियों के वर्णन में 'महः' की स्थिति इस प्रकार रखी है – लोक के सन्दर्भ में उपनिषद् का कथन है – 'भूः' पृथ्वीलोक है; 'भुवः' अन्तरिक्ष–लोक है; 'स्वः' प्रसिद्ध स्वर्ग–लोक है; 'महः' आदित्य अथ्रत् सूर्य है। आदित्य से ही समस्त लोक महिमान्वित होते हैं।

इसी तरह उपनिषद् ने आगे ज्योति के सन्दर्भ से भूः, भुवः, स्वः और महः के क्रम से अग्नि, वायु, आदित्य और चन्द्रमा को; वेद के सन्दर्भ से ऋग्वेद, सामवेद, यजुर्वेद और ब्रह्म को; प्राण के सन्दर्भ से प्राण, आपान, व्यान और अन्न को समादृत करते हुए आदित्य (सूर्य), चन्द्र, ब्रह्म और अन्न को 'ब्रह्म'रूप माना है; क्योंकि उनसे ही, उनसे सन्दर्भित, व्याहृतियाँ महमान्वित होती हैं। ये औपनिषदिक उक्तियाँ वस्तुतः सृष्टि–रचना की स्थिति में, क्रिया–कारित्व अर्थ के रूप से, शक्ति शक्त और शक्तिमान् की ब्रह्मरूप अर्थात् विस्तरिता की महत्त्वपूर्ण स्थिति को स्पष्ट करती है।

आर्ष दर्शन का परब्रह्म निर्गुण है। उसकी यह निर्गुणता उसके क्रियात्मक शक्तिरूप में है। फिर अपने सगुण ब्रह्मरूप 'ओंकार' को वह चार पैरोवाला मानता है, जिसमें 'ओंकार' के तीन अक्षर अ, उ और म तीन पादों का निरूपण करते हैं और स्वयं 'निर्गुण' ब्रह्म चौथा पाद होता है। (माण्डूक्य उ0)

इतना ही नहीं, ऐतरेय उपनिषद् (1.3.12) ने इसी ब्रह्म–शक्ति को मनुष्य–शरीर की सीमा को चीरकर इसके द्वारा ही उसमें उसके प्रवेश की बात कही है। वहाँ इस द्वार को विदृति से संज्ञापित करते हुए उसे आनन्द–प्राप्ति अर्थात् ब्रह्म–प्राप्ति का द्वार कहा गया है। आनन्द को ही ब्रह्मरूप माना है। उपर्युक्त महःरूप ब्रह्म और संधिरूप में निष्पन्न ब्रह्म आनन्दरूप ही सिद्ध होता है। इसे उपनिषद् में 'अयमात्मा वाङ्मयः मनोमयः प्राणमयश्च' के साथ 'आत्माऽऽनन्दमयः' भी कहा गया है।

ब्रह्म के वाङ्मय–स्वरूप को नित्य और अविनाशी कहा गया है और आनन्दमय रूप को मोक्षरूप। फिर, यह मनोमयरूप 'जीव' रूप में तथा वाङ्मयरूप 'स्फोट' रूप में व्याख्यायित होता है। स्पष्ट है कि जीवब्रह्म और शब्दब्रह्म की समन्विति में भौत सृष्टि विकसित होती है। ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन के अनुसार सृष्टि का विकास क्रमिकरूप में हुआ है। वह किसी लोकेतरीय ईश्वर द्वारा सृष्ट सृष्टि नहीं। वस्तुतः आदिकार्य से बाद के कार्यों के विस्तार को विकास की एक अनन्तगामी श्रृंखला के रूप में देखा गया है।

आर्ष दर्शन में क्रियारूप को नारी–शक्ति से और कार्य–शक्ति को पुरुष–शक्ति से निरूपित किया गया है। कार्य का उत्पादन क्रियांशक्ति से ही होती है। 'प्राधानिक रहस्यं' (दुर्गासप्तशती) की स्पष्टोक्ति है – *'एवं युवतयः सद्यः पुरुषत्वं प्रपेदिरे। चक्षुष्मन्तो नु पश्यन्ति नेतरेऽतद्विदो जनाः।।'* अर्थात्, इस प्रकार तीनों युवतियाँ ही तत्काल पुरुषरूप को प्राप्त हुई। इस बात को ज्ञाननेत्रवाले लोग ही समझ सकते हैं। दूसरे अज्ञानीजन इस रहस्य को नहीं जान सकते।' (श्लो0 25)

आगे कहा है – *"महालक्ष्मीर्महाराज सर्वसत्त्वमयीश्वरी। निराकारा च साकारा सैव नानाभिधानभृत।।'* (श्लो0 30)। अर्थात्, महाराज! महालक्ष्मी ही सर्वसत्त्वमयी अर्थात् सब सत्त्वों की अधीश्वरी हैं। वे ही निराकार और साकाररूप में रहकर नाना प्रकार के नाम धारण करती हैं।

इस नारी–शक्ति को योगकुण्डलिन्युपनिषद् के मन्त्रद्रष्टा इस प्रकार व्यक्त करते हैं – *"योगिनां हृदयाम्भोजेः नृत्यन्ती नित्यमंजसा। आधारे सर्वभूतानां स्फुरन्ती विद्युतदाकृतिः।।"* यह तत्त्वतः योगियों के हृदय–कमल में नित्य नृत्य करती है। इसका स्थान सर्वभूतों का मूलाधार है। इसका स्फुरण विद्युत् रूप में होता है।"

फिर आगे कहा है – *"सर्वदेवमयी देवी सर्वमन्त्रमयी शिवा। सर्वमन्त्रमयी साक्षात् सूक्ष्मात् सूक्ष्मतरा विभुः।।"* 'दीव्यति इति देवी' के रूप में 'देवी' शब्द का अर्थ ही प्रकाशमय तेजोरूप होता है। यह देवी ही मन्त्रतेज और तत्त्वतेज का कारण है। कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप देव वस्तुतः क्रियाशक्ति के ही निरूपक है।

शारदातिलक की उक्ति को देखें – *"शब्दरूपमशेषन्तु धत्ते शंकरवल्लभा। अर्थस्वरूपमखिलं धत्ते मुग्धेन्दुशेखरः।* अर्थात् समस्त शब्दमय

शरीर को पार्वती धारण करती हैं तथा समस्त अर्थस्वरूप को स्वयं महेश्वर धारण करते हैं।

यह महेश्वर या शिव या शक्तिमान् भी बिना शक्ति के कुछ नहीं कर सकते, क्रियाशील या कार्यशील नहीं हो सकते। कहा है – *''शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किंचन।''*

नासदीय सूक्त (ऋ0 10.129.2) का *'आनीदवातं स्वधया तदेकं'* रूप ब्रह्म (वृद्धिशील)–शक्ति की सिसृक्षा जब *'बहु स्यां प्रजायेयेति'* (तै0 उप0 2.6) के लिये परिपक्व होती है। तभी उसकी शयनावस्था अर्थात् प्रतिबन्धता टूटती है। क्रियाशील होती 'तदेकं' रूप वह शक्ति अपनी वृद्धिशीलता में नामरूप सृष्टि के विकास की ओर क्रमशः बढ़ती है। 'तत् एकम्' का 'तत्' तब 'सत्' का रूप धारण करता हुआ उससे ही समन्वित हो, अपनी प्रतिबन्धिता से विमुक्त होता है। यह कार्यशील शक्ति अपनी घनीभूतावस्था में बिन्दुरूप होती है। यहाँ वह प्रकृति अर्थात् कार्यशील क्रिया–शक्ति के रूप में व्याख्यायित होती है। 'शारदातिलक' की उक्ति को देखें – *''निर्गुणः सगुणश्चेति शिवो ज्ञेयः सनातनः। निर्गुणः प्रकृतेरन्यः सगुणः सकलः स्मृतः।। सच्चिदानन्दविभवात् सकलात् परमेश्वरात्। आसीच्छक्तिस्ततो नादः नादाद् विन्दुसमुद्भवः।।''* 'निर्गुण' क्रिया–शक्तिरूप और 'सगुण' 'कार्य–शक्ति' रूप से व्याख्यायित होता है। 'निर्गुण' को निर्विकार कहा गया है। सत्वादी विकारशीलता को क्रियावाची मानते हैं। और असत्वादी के विपरीत 'सत्' को आदिरूप मानते हुए आदिसत्य मान लेते हैं। वे क्रिया–शक्ति को 'सत्' की माया के रूप में देख रहे होते हैं। 'सत्–असत्' की द्वन्द्वात्मकता यहाँ विरोधी–भाव से आमने–सामने खड़ी हो जाती है; और, अद्वैतवादियों के लिये यह आवश्यक हो जाता है कि वह द्रव्यात्मक अस्तित्व के पक्ष में 'सत्' का साथ देते हुए क्रियावाची असत् को अनस्तित्व की स्थिति में ले जाकर छोड़ दें। नासदीय सूक्त के अनुसार जो 'सत्–असत्' कभी नहीं था – नासदासीन्नोसदासीत्' (न + असत् + आसीत् + न + सत् + आसीत्) वह 'सत्यवादी' द्वारा सनातन मान लिया गया और 'तदेकं' (तत् + एकम्) के 'तत्' रूप 'असत्' को अनास्तित्विक रूप में असत्य घोषित कर दिया गया। स्पष्ट है कि वे आर्ष द्रष्टृ–शक्ति को या तो समझ नहीं सके अथवा अपनी विचारात्मक एकांगिता, *'शक्तिश्च शक्तिमद्रूपाद् व्यतिरेकं न गच्छति तदात्म्यमनयोर्नित्यं वह्निदाहकयोरिव।।'* के शुष्क तर्क के आधार पर 'अद्वैत' की सिद्धि के लिये 'असत्' को

'असत्य' बना दिया; 'तत्' की शक्तिरूप सनातनता को भुला दिया। नासदीय सूक्त का 'तदेकम्' अगर 'ब्रह्म' था, तो निश्चय ही वह रूपान्तरणशील क्रिया—शक्ति से भिन्न अन्य कुछ नहीं था। निश्चय ही आर्ष दर्शन ने क्रिया—शक्ति को कार्य—शक्ति से विभेदित देखा है। उसका 'तदेकम्' जहाँ निर्गुण है, वहाँ 'तत्' का अपने ही 'सत्' रूप रूपान्तरण से समन्वयन उसकी सगुणता का कारण बनता है।

इस तरह 'शारदातिलक' ने अपनी उपर्युक्त पंक्तियों में प्रकृति से असम्बद्धता और सम्बद्धता के आधार पर जो ब्रह्म के निर्गुण और सगुण रूप की व्याख्या दी है, वह स्पष्टतः क्रिया और कार्य शक्ति को विभेदित करते हुए आर्ष दर्शन की अवधारणा को ही सम्पुष्ट करता है। 'सगुण' सृष्टि का विस्तारक है और 'निर्गुण' सगुण का कारणरूप। 'जीवन' अगर ब्रह्म के सगुणरूप का विस्तार है, जो 'जीवात्मा निर्गुणरूप में उसका संचालक है। हमने ऊपर इसी जीवात्मारूप निगुर्ण ब्रह्म को उपनिषद् (ऐतरेय) में 'विदृति' से प्रविष्ट होने का विवरण देखा है। उसके बिना जीवन क्रियाशील नहीं हो सकता। जीवात्मा द्रष्टामात्र नहीं हो सकता। वह द्रष्टा—ज्ञाता और क्रियात्व के साथ क्रियात्व के साथ कारकत्व भी है।

आर्ष दर्शन ने शब्दब्रह्म (नामात्मक) और जीव—ब्रह्म (रूपात्मक) को आदिकार्य—शक्ति सत् + तत् = सत्ता के स्तर पर अभेदित ही माना है। आर्ष दर्शन ने सृष्टि की व्याख्या में इस आदिकार्य को ही आधार बनाया है, और 'अद्वैत' की सिद्धि में, जैसा कि पहले भी हमने देखा है, नासदीय सूक्त के 'तदेकम्' को मात्र सत्‌रूप में देखने की भूल उसने नहीं की; उसने *"सतो बन्धुमसती निरबिन्दन—"* कहकर 'सत्—असत्' को बन्धु कहकर 'तत्' को 'सत्—असत्' का कारण तथा स्वयं 'तत्' को प्रतिबन्धित स्थिति में होना सिद्ध किया है।

स्पष्ट है कि 'तत'रूप क्रियाशक्ति के 'सत्'रूप में रूपान्तरण और फिर उनके समन्वयन को न देख पाना या देखकर भी नजरन्दाज कर जाना आर्षेतर दर्शन को विज्ञान से दूर कर जाता है।

शैवागम तन्त्र और भागवत् की इन उक्तियों को देखें — *'तस्माद्विनिर्गता नित्या सर्वगा विश्वसम्भवा। शिवेच्छया परा शक्तिः शिवतत्त्वैकसंगता।। ततः परिस्फुरत्यादौ सर्गः तैलं तिलादिव।"* उस प्रकृति—सम्बद्ध परमात्मा की इच्छा से परा शक्ति का प्रादुर्भाव हुआ। इस परा शक्ति को ही कुण्डलिनी

भी कहा गया है। यह शिवतत्त्व में ही नित्य संगत है और विश्व का कारण है। उसी परा शक्ति से समस्त वाङ्मय जगत् का विकास ठीक उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार तिल में तेल का।

भागवतीय निर्देश है – "शक्तिः कुण्डलिनीति विश्वजननव्यापार–बद्धोद्यमाम्। ज्ञात्वेत्थं न पुनर्विशन्ति जननीगर्भेऽर्भकत्वं नराः।।" अर्थात् कुण्डलिनी नाम की जो परा शक्ति है, जिसका उद्योग सतत विश्वजनन में ही बद्ध है, जिसको जानकर माता के गर्भ में मनुष्य नहीं आता है, अर्थात् मुक्त हो जाता है। (स्फोट दर्शन से आद्धृत)

फिर कहा है – *"अथ बिन्द्वात्मनः शम्भोः कालबन्धोः कलात्मनः। अजायत जगत्साक्षी सर्वव्यापी सदाशिवः।।"* अर्थात्, जिस बिन्दु से शब्द की उपादानभूत कुण्डलिनी–शक्ति शक्तिप्रधान होकर प्रादुर्भूत होती है, उसी *'अव्यक्तापरपर्याय'* बिन्दु से कालक्रम से रूपसृष्टि का उपादानभूत सदाशिव चैतन्यप्रधान प्रादुर्भूत होता है।

यहाँ वाक् सम्बन्धी ऋग्वेदीय मन्त्र की चर्चा आवश्यक हो जाती है। ऋग्वेद की वाक् से सन्दर्भित ऋचा इस प्रकार है – *चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः। गुहा त्रीणि निहिता नेंगयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।।* (ऋ0वे0 1.164.45)

वाक् के चार रूप हैं। इनमें से तीन गुहाओं में रहते हैं और उन्हें मात्र विद्वान् और मनीषी ही जानते हैं; चौथे को मनुष्य बोलते हैं।

वाणी की अभिव्यक्ति चार स्थानों में होती है – आधार (मूलाधार, मित्रावरुण सदन), नाभि, हृदय और कण्ठ। 'परा' आधार में, 'पश्यन्ती' नाभी में, 'मध्यमा' हृदय में और 'वैखरी' कण्ठ में अवस्थित मानी गयी है। कहा भी है– *"परावाङ्मूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसंस्थिता। हृदिस्था मध्यमा ज्ञेया वैखरी कण्ठदेशगा।।"* (वा0प0) 'परा' वाक् ही वाक्शक्ति का मूलरूप है। पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी उसके ही औपाधिक भेद हैं। "कहने की इच्छा करनेवाले पुरुष की इच्छा से उत्पन्न जो प्रयत्न है, उसी से मूलाधारस्थ पवन संस्कृत होता है। उसी संस्कृत वायु से सर्वत्र व्यापक रूप से अवस्थित 'ख'रूपी शब्दब्रह्म मूलाधार में अभिव्यक्त होता है।" (स्फोट दर्शन, पृ0 22)

'परा' का ज्ञान योगियों को उनकी निर्विकल्प समाधि में तथा 'पश्यन्ती' का ज्ञान उन्हें ही सविकल्प समाधि में होता है। ये दोनों ही

सर्वजनसंवेद्य नही। 'मध्यमा' में अर्थ का बोध होता है। यह भी हृदय–स्थानी होने से सर्वजनसंवेद्य नहीं। 'पश्यन्ती' को मन का विषय तथा 'मध्यमा' को निश्चयात्मक बुद्धि का विषय कहा गया है। वैखरी मुख, कण्ठ आदि स्थानों में अभिव्यक्त होता है। कण्ठ देश में मात्रा (ह्रस्व आदि), स्वर (उदात्तादि) और वर्ण (अ–कार आदि) आदि स्थूल अर्थात् ध्वन्यात्मक रूप लेते हैं।

भागवत् (द्वादश स्कन्ध) की उक्ति है – *"समाहितात्मनो ब्रह्मन् ब्रह्मणः परमेष्ठिनः। हृदाकाशादभून्नादो वृत्तिरोधाद्विभाव्यते।। यदुपासनया ब्रह्मन् योगिनी मलमात्मनः। द्रव्यक्रियाकारकाख्यं धूत्वायान्त्यपुनर्भवम्।।"* तात्पर्य यह है कि सर्जन–शक्तिविशिष्ट आदिपुरुष के समाहितचित्त होने पर उनके हृदयाकाश में एक नाद उत्पन्न हुआ। वही नाद सम्पूर्ण वाङ्मय जगत् का उपादान होकर वृत्तिरोध करने पर विभावित होता है, अर्थात् कान बन्द करने पर ज्ञात होता है। उस नाद की उपासना से योगी अपने अन्तःकरण के द्रव्य क्रिया कारक नाम वाले मलों को धोकर अपुनर्भव, अर्थात् मोक्ष को प्राप्त होते हैं।"

स्पष्ट है ज्ञान या तत्त्व अपनी परतम स्थिति में शक्ति के अतिरिक्त किसी भी तरह विभेदित नहीं रह जाता। यहाँ न तो वह द्रव्य रह जाता है और न ही नाम–रूप क्रिया या कारक। हम शक्तिमान् को भी तभी तक पकड़े रहते हैं जबतक हमारा मोह उनके उन रूपों के प्रति होता है, या हमारी विवेचक–दृष्टि उससे आगे नहीं बढ़ पाती। हम 'रूप' के मोह में 'नाम' को ढोते हैं। 'नाम' भी हमें रूप से अलग नहीं होने देता। किन्तु हमारी विवेचन–शक्ति, मति (मन् + क्तिन्) से आगे, आत्मा (अत् + मनिन्) से भी विवेचित होती हुई जब ब्रह्म (बृंह + मनिन्) के स्तर पर पहुँचती है तब सब परतम एक में एकाकार हो जाती हैं। वहाँ न द्रव्य रह जाता है और न ही कोई क्रिया या कारक। वहाँ मात्र 'शक्ति' भी शक्त्यात्मक (तदेकम्) रूप में प्रतिबन्धित हो रहती है। ध्यातव्य है कि भौतिकी का सूक्ष्मतम द्रव्य जब शक्तिरूप होता है (energy is tiny matter) तब शक्ति और द्रव्य में भेद का प्रश्न नहीं उठता। आज शक्ति का सुक्ष्मतम रूप 'क्वार्क' (quark) में देखा जाता है।

तात्त्विक सूक्ष्मता के स्तर पर आकर ही आर्ष दर्शन सत् और असत् का विवेचन करता है। 'सत्' का द्रव्यात्मक या भौतिक अस्तित्व अपनी सूक्ष्मतमता में भी भौतरूप को नहीं छोड़ता। इसी तरह असत् भी

उस भौत तत्त्व को नहीं छोड़ पाता; क्योंकि शक्तिमान् अपने शक्त–शक्ति की समन्विति में ही कार्यकारी शक्ति बन पाता है। फिर भी हम दोनों की समन्विति या बन्धुरूपता को नहीं देख पाते। 'कारक' का पक्ष लेकर हम सत् को सत्य बना जाते हैं, और यत् को भूल जाते हैं। और नहीं तो 'क्रिया' का पक्ष लेकर सत् को असत् की उत्पत्ति मानते हुए क्रिया को ही देखते रह जाते हैं। वस्तुतः रूपान्तरित अवस्था में ही शक्तिरूप सत् और असत् अपनी समन्विति में कार्यकारी द्रव्य का रूप लेते हैं, अन्यथा अरूपान्तरित शक्ति प्रतिबन्धित और इस तरह अव्यावहारिक ही रह जाती है। सृष्टि के लिए 'अद्वैत' की सक्रियता अनिवार्य होती है, और इसके लिए उसकी सगुणता अपेक्षित हो जाती है।

अद्वैत का सगुणरूप ही प्रणव अर्थात् ओंकार (ॐ) है। 'प्रणव' अर्थात् चतुर्पादी – 'अ, उ, म और निर्गुण ओंकार। इस चतुर्थ पाद के सन्दर्भ में माण्डूक्य उपनिषद् की उक्ति (मन्त्र–12) को देखें – *अमात्रश्चतुर्थोऽव्यवहार्यः प्रपञ्चोपशमः शिवोऽद्वैत एवमोङ्कार आत्मैव संविशत्यात्मनाऽत्मानं य एवं वेद य एवं वेद।"* यह अमात्र–अव्यवहार्य–प्रपञ्चोपशमः और शिवोऽद्वैत चतुर्थ पादरूप निर्गुण ब्रह्म ही वस्तुतः वह आत्मा है जो जीवन के साथ ज्ञाता–कर्तारूप में रहता है।

आर्ष दर्शन सृष्टि का व्याख्याता है। वह सृष्टि की वृद्धिशीलता को देखता–जानता है। इस तरह वह अपने विचार और विचारण में संकुचित नहीं रहता। वह मात्र इन्द्रियों, जिसमें मन भी है, को प्रश्रय न देकर धृत मन (धृ+मन्=धर्म) को प्रश्रय देता हुआ मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्) और ब्रह्म (बृंह + मनिन्) के परतम चिन्तन तक जाता और स्वार्थ से ऊपर उठता हुआ परमार्थ तक को जानता है। सत् चित् आनन्द में लिप्त वह सौ वर्ष तक जीने की कामना रखता है। वह मृत्यु या संन्यास का इच्छुक नहीं। वह पुनरागमन का नहीं, अपुनर्भव का उपासक है। इसके लिए वह अन्तःकरण के द्रव्यक्रियाकारक नामवाले मलों को धोकर अपुनर्भव की प्राप्ति का इच्छुक है। फलतः वह विद्या–अविद्या, सत्–असत् ज्ञान–कर्म की पूरक समन्विति में जीता है, उनकी विरोधात्मकता में नहीं। उसके लिये इनकी द्वन्द्वात्मकता ही वीरत्व (वीर्य) है। 'द्वन्द्वं वै वीर्यम्'। 'द्वन्द्व' पद का अर्थ 'जोड़ा', 'जन्तुयुगल' भी है । आर्ष दर्शन ने इसे इसी रूप में लिया है।

'सत्य' पारमार्थिक है। ऋषि–दृष्टि सत्य को देखती है। वह आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक अर्थात् त्रिविधरूप में वस्तु का

प्रत्यक्षण करती है। वस्तुतः ऋषि बहुशास्त्रविद्, बहुश्रुत एवं प्रत्यक्षदर्शी अर्थात् वाक्ब्रह्म–जीवब्रह्म और उनकी समन्विति के प्रत्यक्षदर्शी हैं। आचार्य शुक्र निर्णय करने में समर्थ पुरुष के सन्दर्भ में स्पष्टतः कहते हैं – *"एकं शास्त्रमधीयानो न विन्द्यात् कार्यनिर्णयम्। तस्माद् बह्वागमः कार्यो विवादेषूत्तमो नृपैः।"* (शुक्रनीति : राजधर्म निरूपण; श्लो0 11)। अर्थात् केवल एक ही शास्त्र का जाननेवाला व्यक्ति विवाद का निर्णय नहीं कर सकता है। अतः राजा किसी अनेक शास्त्रों के ज्ञाता श्रेष्ठ व्यक्ति को ही निर्णायक नियुक्त करे।"

ऋषि लोकेतरता की ओर नहीं जाते। लौकिकता उन्हें लोककल्याण की प्रेरणा देती है। वे लोक–जीवन से पलायन नहीं करते; न ही वे अकाल मृत्यु का वरण करते हैं। वे 'धर्म' को 'दम' के रूप में अंगिकार करते हुए सत्य के पारमार्थिक रूप को देखते और उसका अनुसरण करते हैं। सत्य के पारमार्थिकरूप का ज्ञाता ही वस्तुतः परमात्मा का प्रत्यक्ष द्रष्टा–ज्ञाता होता है। वह भोग में योग को और योग में भोग को देखता है। योग से वह अपने भोग के लोभ को संयमित करता है और संयमित भोग से जीवनयापन करते हुए परमार्थ की राह पर चलता है। ईशावास्योपनिषद् के इस मन्त्र को एक बार फिर देखें – *ईशा वास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद् धनम्।* (ईशा0 1)

'स्वयम्भू' की अवधारणा आर्ष दर्शन की मौलिक उपलब्धि है। आज की सृष्टि में इसका कोई प्रत्यक्ष साक्ष्य नहीं; क्योंकि दृष्ट सृष्टि में हम स्थूल कार्य–शक्ति को ही देखते हैं, शक्त्यात्मक कार्यशक्ति को नहीं। रसायनशास्त्र अपने 'आयन' (ions) के माध्यम से हमें यौगिकरूप कार्यशक्ति के दो कारणों का साक्ष्य प्रदान करता है। यह तात्त्विक विद्युतीय आवेश और संयोजन के लिए उनमें अपेक्षित युयुक्षा (affinity) पर निर्भर करता है। यहाँ निर्मातृ शक्ति अर्थात् कारण–शक्ति की द्वन्द्वात्मक स्थिति पूरक का कार्य करती हुई नवीन कार्य को विस्तार देती है। फिर, कण और प्रतिकण के परस्पर मिलन, उनका आत्मसातन और दो परस्पर विरोधी आवेशों का विपरीत दिशा में गमन हमें क्रिया और कारित्व के साक्ष्य देते हैं। शरीर में शरीर से सन्दर्भित कायिक कोशिका (somatic cells) और फिर स्नायु (तन्त्रिका) कोशिकाएँ (nerve cells) की विभेदित रूपात्मकता द्वन्द्वात्मक स्थिति का प्रदर्शन करती हैं, किन्तु उनकी पारस्परिक समन्विति से ही

शरीर की कार्यशीलता स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। तन्त्रिका (स्नायु) व्यवस्था ज्ञानपक्षीय क्रिया–शक्ति की कार्यशीलता का और कायिक व्यवस्था शरीरपक्षीय क्रिया–शक्ति की कार्यशीलता का कारण बनती है। इस तरह ज्ञान और कर्म दोनों की समन्विति में ही व्यक्ति अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति की ओर बढ़ता है। ईशावास्य उपनिषद् का मन्त्रद्रष्टा इसे देखता–समझता ही नहीं, बल्कि इस प्रकार उपदेश भी करता है – *"अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते। ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः।। अन्यदेवाहुर्विद्ययान्यदाहुरविद्यया। इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद् विचचक्षिरे।। विद्यां चाविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।।* (ईशा0उ0 9–11)

फिर, उपनिषद् का प्रश्न है– "... *तमादेशमप्राक्ष्यः। येनाश्रुतंश्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातमिति।*" (छान्दो0 उप0 6.1.2 *एवं 3*)। इसका उत्तर भी उपनिषद् ही देती है– *'तत्सत्यं स आत्मा'*। प्रश्नकर्त्ता पिता आरुणि उद्दालक हैं और पुत्र हैं – श्वेतकेतु। पिता ने अपने पुत्र को भी वही कहा – *"स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो..."*। (वही, 6.16.3)। वैसे भी *'आत्मा वै पुत्रनामासि'* के कथनानुसार वहाँ श्वेतकेतु आरुणि (उद्दालक) की आत्मा ही तो हैं!

उपनिषद् ने 'आत्मा' को हृदयस्थानी कहा है। *"स वा एष आत्मा हृदि तस्यैतदेव निरुक्तंहृद्यमिति तस्माद्धृदयमहरहर्वा... ।"* अर्थात् यह आत्मा हृदय में है। 'हृदि अयम्' यही इसका निरुक्त है। इसी से यह हृदय है।" (वही, 8.3.3)। वस्तुतः यह आत्मा जो ब्रह्म का द्रष्टा है, ब्रह्म का ज्ञाता होने से स्वयं ब्रह्मरूप भी है। 'अत् मनिन्' और 'बृंह् मनिन्' में मात्र सार्व और परम की दूरी है। 'आत्मा' सार्व को जानता और परम को देखता है; ब्रह्म सार्व और परम दोनों को देखता जानता है। वह सर्वोच्च है। यहाँ 'हृदय', 'आत्मा' और 'ब्रह्म' तीनों ही परिभाषित होते हैं। स्पष्ट यह भी होता है कि 'कारण' कार्य को जानता है, 'कार्य' कारण को नहीं। 'कारण' को जानने के लिये कार्य को अपने 'कारण' तक जाना होता है, जो धृ+मन् रूप में जाकर अर्थात् दिव्य चक्षु को प्राप्त करने पर ही सम्भव हो सकता है।

आर्ष दर्शन का ब्रह्म, इस तरह, लोकेतर नहीं, वरन् लौकिकतया लोक में निहित लोक की पारमार्थिक क्रियाशीलता का कारण है। वह शक्त्यात्मक सत्य है, अर्थात् सत् और यत् की समन्विति है। छान्दोग्य

उपनिषद् ने इसे 'सत्' मानकर 'यत्' से दूर करते हुए पुनः यत् को उसमें ही आरोपित किया है। ऐसा होने से वह स्वयम्भूरूप में अव्याखेय और शक्त्यारोपण की उलझन में पड़ गया है। यह दूसरी बात है कि उपर्युक्त अवधारणा आचार्य शङ्कर के संन्यास–मार्ग के साथ मृत्यु को मोक्ष माने जाने की सम्पुष्टि भले ही कर दे, किन्तु उसके अपने स्वयम्भूरूप और ऋषियों की *'स जीव शरदः शतम्'* की कामना, दोनों ही अव्याख्येय रह जाती हैं। अन्धभक्ति और अन्धविश्वास में सारा जगत् डूब जाता है। आज की स्थिति इसी का साक्ष्य है। आज, धर्म और नेतृत्व, दोनों ही, हमसे अन्धविश्वास और अन्धभक्ति की ही अपेक्षा रखते हैं।

ऋषि इस लोक में ही सच्चिदानन्द की प्राप्ति की बात करते हैं, और इस पारमार्थिक जीवन को सौ वर्षों तक जीने की कामना भी करते हैं। ऋषि ज्ञान–कर्म के समन्वय में जीते हुए निर्गुण और सगुण ब्रह्म की समन्विति 'ऊँ' (ओंकर) की उपासना करते हैं। वाक् और प्राण (शरीर) के समन्वय में सम्पूर्ण सृष्टि को प्रत्यक्षित करते हुए द्रष्टा–स्रष्टा के समन्वय को देखने और उसमें ही आत्मसातित होने का गौरव प्राप्त करते हैं। वाक् और प्राण की समन्विति को देखता द्रष्टा कहता है – *"स तु सर्वत्र संस्युतो जाते भूताङ्कुरे पुनः। आविर्भवति देहेषु प्राणिनामर्थविस्तृते।।"*

ऋषि का ब्रह्म जहाँ निर्विकल्पक 'निर्गुण' है, वहाँ सविकल्पक सगुण भी है। 'निर्गुण' द्रष्टा हो सकता है, स्रष्टा नहीं। इसलिए स्रष्टा का उपासक वह ऋषि सगुण के माध्यम से निर्गुण में आत्मसातित होने का आभ्युदयिक और निःश्रेयस प्राप्ति का मार्ग पकड़ता है।

ऋषि जब ब्रह्म को चार पादवाला का कहता है तब वस्तुतः वह सगुण ब्रह्म के चार पद की बात कर रहा होता है। निर्गुण की अभिव्यक्ति तब ही सम्भव है जब वह क्रिया के कारित्व–शक्ति से भी युक्त हो। सांख्य दर्शन उस क्रिया तत्त्व को प्रकृति, प्रधान या अव्यक्त कहता है। यह प्रकृति या अव्यक्त क्रिया शक्ति के अतिरिक्त कोई दूसरा नहीं। शक्ति और शक्त में 'शक्त' निश्चेष्ट होता है। उसका शक्तिमान् रूप क्रिया से मिलकर ही बन पाता हे। 'शारदा तिलक' की उक्ति है – *निर्गुणः सगुणश्चेति शिवो ज्ञेयः सनातनः। निर्गुण प्रकृतेरन्यः सगुणः सकलः स्मृतः।। सच्चिदानन्द विभवात् सकलात् परमेश्वरात्। आसीच्छक्तिस्ततो नादः नादाद बिन्दुसमुद्भवः।।"* भावार्थ है – "सनातन शिव के दो रूप हैं– एक निर्गुण

और दूसरा सगुण। प्रकृति से असम्बद्ध परमात्मा को निर्गुण और प्रकृति से सम्बद्ध को सगुण कहा गया है। इसी प्रकृति से युक्त सच्चिदानन्द सगुण परमात्मा से शक्ति (कार्य शक्ति) का आविर्भाव होता है और उससे नाद तथा नाद से 'बिन्दु' की उत्पत्ति होती है।" 'बिन्दु' को ही कुण्डलिनी या आधारशक्ति भी कहा गया हे।

माण्डूक्य उपनिषद् ब्रह्म के इन चार पादों की गिनती इस प्रकार करती है – पहला पाद 'वैश्वानर' 'अ' अक्षर या मात्रा द्वारा निरूपित होता है; गीता के शरीरी या क्षेत्रज्ञ श्रीकृष्ण अपने को अक्षरों में 'अ' रूप ही मानते हैं। *"अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च। अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः।।* (गीता 10.33)। उपनिषद् वैश्वानर आत्मा को वैयक्तिक शरीर से वैसे ही अभिन्न मानती है जैस 'अ' वर्ण अन्य सब वर्णों में अभिन्न भाव से निहित होता है। (माण्डूक्य उपनिषद्, म0 9)। ऐतरेय आरण्यक (2. 3.6) ने भी *'अकारो वै सर्वा वाक्'* कहकर इसे ही सम्पुष्ट किया है। फिर, जिस तरह 'अ' वर्णमाला का पहला वर्ण है, उस तरह ही विश्वरूप विराट् वैश्वानर भी सबों में प्रथम होने से ब्रह्म के प्रथम पाद–रूप में सम्मानित है। इसे जाग्रत अवस्था का निरूपक और विष्णुरूप कहा गया है। ओंकार की दूसरी मात्रा 'उ' है। यह 'अ' और 'म' के मध्य में है। फलतः इसे जहाँ 'अ' और 'म' का संयोजक और मापक मानते हुए उभयात्मक कहा गया है, वहाँ उसे स्वप्नावस्था का निरूपक और शिवरूप माना गया है। इसे 'तेजस्' रूप में देखा गया है। ध्यातव्य है कि 'अ' को उसकी सर्वत्रता के कारण वैश्वानर रूप कहा गया है। 'उ' के तैजस रूप में ही 'अ' का वैश्वानररूप और 'म' का प्राज्ञ–रूप प्रतिभासित होता है। 'म' को प्राज्ञ के रूप में लेते हुए इसे ब्रह्म का तीसरा पाद कहा गया। यह सुसुप्तावस्था का विषय माना गया है। और, इसे 'अ' और 'उ' का मापक भी माना गया है; क्योंकि ये दोनों ही 'म' में ही विलीन हो जाते हैं, अर्थात् 'म' के उच्चारण में निबन्धित हो जाते हैं। 'म' का प्राज्ञरूप 'ब्रह्मा' का निरूपक है। इस तरह 'ओं' 'ब्रह्मा–विष्णु–महेश' के त्रिकरूप का निरूपक सिद्ध होता है; किन्तु इसकी सगुणता (कार्यशीलता) अर्थात् कारकरूप का प्रकाशन ब्रह्म के निर्गुण तत्त्व अर्थात् क्रिया–तत्त्व की समन्विति से ही सम्भव होता है। इस तरह निर्गुण ब्रह्म सगुण ब्रह्म का चौथा पाद है, जो सगुण ब्रह्म की सगुणता को कार्यकारी बनाती है। इस तरह आर्ष दर्शन सृष्टि रचना को वस्तुतः तीन स्तरों पर देखता है – क्रियाशक्तिरूप असत्' जो नित्य मगर प्रतिबन्धित और रूपान्तरणीय है। उसका पहला

रूपान्तरण 'कारित्व' रूप में होता है; क्योंकि क्रिया के क्रियात्वमात्र से उसके स्वयं का कार्यविस्तारकरूप विकसित नहीं होता। क्रियाशक्ति ही कारित्व में रूपान्तरित होती और परस्पर समन्वित होती हुई 'अर्थ' या कारक का रूप लेती है। इस तरह क्रियाशक्ति का अस्तित्व अपने–आपमें नित्यरूप सिद्ध होता है।

'सृष्टि' को 'काल' के अधीन कहा गया है। दिक्काल की अवधारणा से जुड़ा काल आधुनिक वैज्ञानिक अवधारणा में आयतनरूप है। यह शक्ति का अनन्त विस्तार है, जिसमें सृष्टि विकसित होती है। अनुकूल परिस्थिति वस्तुतः, शक्ति की गत्यात्मकता का प्रतीक है, जिसमें शक्ति द्रव्य के सापेक्ष ताप और दबाव का रूप लेती है। परिस्थितिजन्य अवस्था में शक्ति की रूपान्तरण प्रक्रिया ही वस्तुतः एषणारूप में संज्ञापित होती है। शक्ति का ऐसा पहला रूपान्तरण क्रिया और कारित्व रूप में विभेदित होता है। इन्हीं की समन्विति में अर्थरूप 'स्वयम्भू' अर्थात् आदिशक्त्यात्मक कारण–जगत् विकसित होता है। यही कार्यरूप सृष्टि का आदि विस्तारक आदिकार्यरूप 'शक्तिमान्' या 'स्वयम्भू' है। शक्त्यात्मक जगत् का निरूपक होने से वह सूक्ष्मतम जगत् है। शक्त्यात्मक आदिकार्य ही सूक्ष्म कारण–जगत् है; और, इससे ही स्थूल जगत् विकसित होता है। स्थूल जगत् के विकास का कारण या उसके विकास की व्याख्या आधुनिक विज्ञान अपने 'बिग बैंग थ्योरी' में शक्तिरूप मौलिक कणों की समन्विति, विस्तार और विस्फोट में देखता है। दूसरी ओर आर्ष दर्शन वस्तुतः स्वयम्भूरूप शक्तिमान् को ही सृष्टि का कारण मानते हुए उससे ही सृष्टि के विकास की व्याख्या देता है। इन सिद्धान्तों की समरूपता जहाँ हमें आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता पर विश्वास करने को बाध्य करती है, वहाँ उस पुरातन विज्ञान को खोज निकालने की प्रेरणा भी देती है।

निस्सन्देह इसके लिए हमें सम्पूर्ण संस्कृत वाङ्मयं को खंगालना होगा; क्योंकि क्रियावाद और कारकवाद के बीच के विरोधात्मक द्वन्द्व की स्थिति ने जैसे असत्वादजनित विकासवादी विचार–धारा को अनेकविध आवरित कर डाला है। विज्ञान क्रिया–कारक समन्वय का सम्पोषक है। वहाँ हर वस्तु की व्याख्या उसके विवेचित रूप अर्थात् कारणरूप क्रिया–कारित्व के स्तर पर ही होती है। दूसरी ओर, आर्ष दर्शन के अनुसार भी क्रिया + कारित्व = अर्थ अथवा शक्ति + शक्त = शक्तिमान् के समीकरण रूप में ही कार्य–कारण की व्याख्या की हुई है। निश्चय ही

इस समीकरण के अनुसार इसके किन्हीं दो अवयवों को जानने पर तीसरे अवयव का ज्ञान प्राप्त हो सकता है। सम्भवतः यही वह ज्ञान है जिसे छान्दोग्य उपनिषद्... *'तमादेशमप्राक्ष्यः। येनाश्रुतंश्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातमिति'* के उत्तर में जानना चाहती है। यही आर्ष दर्शन में वह मूल ज्ञान है जिसे उसकी 'आत्मा' खोज पाती है और जिसका ज्ञाता सर्वज्ञ हो जाता है। बुद्ध इस रूप में ही सर्वज्ञ कहे जाते हैं। सर्वज्ञता वस्तुतः बुद्ध की ही प्रकृति होती या हो सकती है। वस्तुतः बुद्ध का पुनरावर्तन या पुनरागमन नहीं होता।

छान्दोग्य उपनिषद् के भाष्यकार वस्तुतः *'अविद्वान्'* के लिये पुनरावर्तन की बात मानते हैं, विद्वान् के लिये नहीं। इस तरह *'सत्याभिसन्ध'* (छा0उ0, 6.16.2) की बात करते उद्दालक प्रकारान्तरतः विद्वान् अर्थात् सत्याभिसन्ध के लिये पुनरार्वतन नहीं मानते, किन्तु मिथ्याभिसन्ध अर्थात् अविद्वान् के लिये मानते हैं। इस प्रकरण में ही आगे वे आत्मा को परमात्मा या ब्रह्म के ज्ञाता को सत्याभिसन्ध मानते एवं अन्ततः अपने पुत्र श्वेतकेतु को भी आत्मरूप में ही देखते–दिखाते हुए 'तत्त्वमसि (तत् त्वमसि) कहते हैं। उद्दालक ही नहीं, स्वयं श्वेतकेतु भी अपने को तब आत्मवत् ही देखने लगते हैं।

आत्मा अर्थात् 'अत् + मनिन्', वस्तुतः सर्वकल्याणात्मक चिन्तन है। इस तरह आत्म ज्ञान वस्तुतः स्वत्व को देखने–जानने के साथ–साथ सार्व को भी स्वत्व के रूप में देखने–जानने और मनसा–वाचा–कर्मणा उसे अपनाने की समझ है।

सार्व को स्वत्वरूप में देखना–जानना स्वयं स्वत्व को भी सार्वमय बना जाता है। तभी तो काव्यालंकार के रचनाकार भामह परमात्मारूप परमपुरूष को सार्व (सर्वहितकारी) और सर्वज्ञ के रूप में प्रणम्य मानते हैं। *"प्रणम्य सार्वं सर्वज्ञं..."* (काव्यालंकार)

इस तरह 'आत्मा' वस्तुतः चेतन की चिन्तन–शक्ति है। यह ज्ञान–ज्योति मानव के लिये सूर्यवत् प्रकाश–केन्द्र है। आर्ष दर्शन 'ज्ञान' की तुलना सूर्यकिरणों से या 'गो' से करता है। 'जगत्' ऋषि के इसी ज्ञानज्योति से प्रकाशित अर्थात् व्याख्यायित होता है। 'यज्ञ' वस्तुतः ज्ञान और कर्म की समन्विति है, जिसमें 'कर्म' ज्ञान से वृद्ध और 'ज्ञान' कर्म से सम्पुष्ट होता है। यजुर्वेद की स्पष्टोक्ति है –*"चित्रं देवानामुदगादनीकं चक्षुर्मित्रस्य वरुणस्याग्नेः। आप्रा द्यावापृथिवी अन्तरिक्षं सूर्य्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च*

स्वाहा।" (यजु0 7.42) अर्थात् वह अद्‌भुत सूर्य दिव्य रश्मियों के पुञ्जरूप हैं। वे मित्र, वरुण और अग्नि के चक्षु के समान प्रकाशमान हैं। स्थावर–जङ्गमरूप विश्व की आत्मा और संसार को प्रकाशित करनेवाले, वे सूर्य उदित होकर पृथ्वी, अन्तरिक्ष और स्वर्ग (भूः, भुवः, स्वः) को अपने तेज से परिपूर्ण करते हैं। यह आहुति सूर्य के निमित्त स्वाहुत हो।" इस मंत्र में 'जगत् से चर + प्राणी–संसार का, और 'तस्थुषः' से स्थावर (अचर)–संसारी पदार्थ का अर्थ लिया गया है। (स्वामी दयानन्द सरस्वती भाष्य)। सम्पूर्ण जागतिक सृष्टि सूर्य–रश्मि से घिरी और प्रकाशित होती है। यह सूर्य मित्र–वरुण–अग्नि के चक्षुरूप हैं। 'सूर्य' लोकों में महः रूप ब्रह्म है। *"मह इत्यादित्यः। आदित्येन वाव सर्वे लोका महीयन्ते।"* (तैत्तिरीयो0 1.5)

आर्ष दर्शन जब भी 'ब्रह्म' की बात करता है वह स्पष्टतः दो पूरक जगतों को सामने रखता है, जैविक जगत् (जीव ब्रह्म) और ज्ञान जगत् (शब्द ब्रह्म)। दोनों ही एक दूसरे के पूरकरूप में एक–दूसरे से समन्वित होते हैं। एक दूसरे की व्याख्या और सम्पुष्टि इनकी प्रकृति है। ये अभिन्न हैं; एक–दूसरे के अभाव से अभावित। यह जीवन–जगत् ज्ञान से आविष्ट और कर्म में संलग्न लोक है। दूसरे शब्दों में जीव–जगत् 'ज्ञानमय कर्म' का वह स्थल है जो गतिमान्‌रूप में दृष्टिगोचर होता है। दृष्टिगोचरित द्रव्यात्मक कार्यरूप जगत् वस्तुतः अदृष्ट क्रियात्मक क्रिया–जगत् (क्रिया–कारित्व की समन्विति) के आधार पर ही विस्तारित तथा व्याख्यायित होता है। इस तरह शक्त्यात्मक क्रिया–जगत् को ही कारणजगत् और स्थूल जगत् को कार्य–जगत् कहा गया है। ज्योति या गतिरूप क्रियाशक्ति (क्रिया–कारित्व) से क्रिया–जगत् (क्रिया–पुरुष) अर्थात् शक्त्यात्मक कारण–जगत् विकसित होता है और क्रिया–जगत् से स्थूल कार्य जगत् विकसित होता है। ऋग्वेद की इस उक्ति को देखें – ह्वयाम्यग्निं प्रथमं स्वस्तये ह्वयामि मित्रावरुणाविहावसे। ह्वयामि रात्रिं जगतो निवेशनीं ह्वयामि देवं सवितारमूतये।। (ऋ0 1.35.1)

इस मन्त्र में स्वस्ति अर्थात सर्वकल्याणात्मक शुभ के लिये प्रथम अग्नि का आवाहन और रक्षार्थ मित्रावरुण का आवाहन किया गया है। फिर, 'मित्र' को दनि अर्थात् सूर्योदय का, तथा 'वरुण' को सूर्यास्त अर्थात् रात्रि का देवता कहा गया है। इस तरह 'मित्र' दिन के नैतिक जीवन के संरक्षक सिद्ध होते हैं, और वरुण रात्रि के नैतिक जीवन के। इस तरह नीति से सम्बद्ध ये देव–द्वय स्वतः 'ऋत' अर्थात् वैश्विक नियम से सम्बद्ध हो जाते

हैं। प्राणी की रक्षा इनका कर्तव्य हो जाता है। नियमन से सम्बद्ध ये देव दण्डधारक भी हैं। 'दण्डधारक' अर्थात् दण्ड देने के अधिकारी। इस तरह सूर्य, अग्नि और मित्रावरुण आदि देव यज्ञकर्मा के लिये ज्ञान–शरीर–नीति–न्याय अर्थात् सब ओर से संरक्षक होने के कारण आवाह्नीय हैं। यज्ञोपयोगी अग्नि अर्थात् यज्ञाग्नि का नाम 'आह्वनीय' है। 'क्रिया' की सिद्धि वस्तुतः कार्यरूप में उसकी परिणति है। इसके लिये मन्त्र में सूर्य को आवाहन किया गया है; क्योंकि वह द्योतनात्मक अर्थात् ज्ञानात्मक है। जैसा कि कहा जा चुका है, सूर्य की रश्मियाँ ज्ञान–ज्योति की निरूपिका मानी गयी हैं।

वरुण देव से सन्दर्भित सूक्त (7.87) में ऋग्वेद की मन्त्रोक्ति है – *"आत्मा ते वातो रज आ नवीनोत्पशुर्न भूर्णिर्थवसे ससवान्। अंतर्मही बृहती रोदसीमे विश्वा ते धाम वरुण प्रियाणि।"* वायु वरुण की आत्मा है। इसकी (वायु की) क्रियात्मकता से 'जल' चतुर्दिक प्रसारित होता है। पशु जिस प्रकार तृणादिकों से ससवान् होता है, इसी प्रकार प्राणरूप वायु सब जीवों का पोषक होता है। बृहती मही (विस्तृत पृथ्वी) और द्युलोक (रोदसी) के मध्य में वरुण की सत्ता व्याप्त है। वायु जहाँ वरुण की आत्मा है, वहाँ वह सम्पूर्ण जीव–जगत् का प्राण–पोषक भी है। इस तरह वरुण की व्याख्या *'वृणोति सर्वमिति वरुणः'* अर्थात् जो इस चराचर ब्रह्माण्ड को अपनी शक्ति द्वारा आच्छादित कर सुरक्षित रखे उसका नाम वरुण है। यहाँ भी हमें क्रिया–कारित्व की समन्विति की परतम (summum) स्थिति का ही साक्ष्य देखने को मिलता है।

रयि और प्राण के सन्दर्भ से यहाँ हम अब प्रश्नोपनिषद् की उक्ति को देखते हैं – *"तस्मै स होवाच प्रजाकामो वै प्रजापतिः स तपोऽतप्यत स तपस्तप्त्वा स मिथुनमुत्पादयते। रयिं च प्राणं चेत्येतौ मे* बहुधा प्रजाः करिष्यत इति।। (प्रथम प्रश्न, म० 4)। महर्षि पिप्पलाद कबन्धी ऋषि से कहते हैं – निश्चय ही प्रजा उत्पन्न करने की इच्छावाले प्रजापति ने तप किया। उसने रयि और प्राण के जोड़े को उत्पन्न किया। उसका उद्देश्य था ये दोनों नाना प्रकार की प्रजाओं को उत्पन्न करेंगे।"

प्रश्नोपनिषद् के अगले मन्त्र की उक्ति है – *"आदित्यो ह वै प्राणो रयिरेव चन्द्रमा रयिर्वा एतत् सर्वं यन्मूर्तं चामूर्तं च तस्मान्मूर्तिरेव रयिः।।"* (वही, म० 5) अर्थात् सूर्य ही प्राण है और चन्द्रमा ही रयि। जो कुछ भी मूर्त, (पृथ्वी, जल, अग्नि) या अमूर्त (वायु, आकाश) है सब रयि है।

'प्राण' और 'रयि' दोनों शक्ति के निरूपक हैं। 'प्राण' को सूर्यरूप कहा गया है और 'रयि' को चन्द्रमारूप। सूर्यरश्मियां सम्पूर्ण जगत् के प्राणों को धारण करती हैं। 'प्राण' जीवनी शक्ति है और 'सूर्य' उस सूक्ष्म जीवनी शक्ति का घनीभूत रूप है। दूसरी ओर 'रयि' चन्द्रमारूप होने से पुष्टिकारक शक्ति माना गया है। चन्द्रमा को 'रयि' रूप कहा गया है; क्योंकि जहाँ 'रयि' मूर्त–अमूर्त सब वास्तविक शक्तियों का निरूपक है, वहाँ चन्द्रमा में स्थूल तत्त्वों को पुष्ट करनेवाली भौत तन्मात्राओं का आधिक्य होना माना गया है। इसकी वैज्ञानिक सम्पुष्टि आनेवाले समय में चाँद से आयी मिट्टी के वैज्ञानिक विश्लेषण से हो सकती है। अस्तु! इस तरह 'सूर्य' जहाँ प्राणशक्तिरूप चेतन तत्त्व का निरूपक है वहाँ 'रयि' जहाँ चेतना है, वहाँ 'रयि' को शक्ति और आकृतिरूप माना गया है। कार्यरूप सृष्टि वस्तुतः प्राण और रयि की समन्विति है। इसे हम 'शक्ति' और 'शक्त', 'क्रिया' और 'कारित्व' के जोड़ों के रूप में देख सकते हैं। ये द्वन्द्वात्मक जोड़े अपने–अपने आवयविक जोड़ों में एक–दूसरे के पूरक हैं। वे शक्तिरूप हैं, किन्तु शक्ति के ही रूपान्तरणों के निरूपक होने से संज्ञारूप में विभेदित हैं। स्वतन्त्र 'शक्ति' (तदेकम्) अपनी निर्विकारिता में कार्य–सृष्टि में कहीं भी स्वतन्त्र भाव से नहीं दिखती है। उस निर्विकार शक्ति का अस्तित्व प्रलयकालीन स्थिति मात्र में ही ऋषिदृष्ट हो पाता है। उस प्रलय–काल में कुछ भी कार्यरूप नहीं होता, मात्र शक्ति ही अपने अभेदित रूप में अपने–आपको देखता–जानता है। *'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'* की वह स्थिति आर्ष दर्शन में नासदीय सूक्त के 'तदेकम्' के रूप में अभिव्यक्त हुई है। वहाँ यह तत्–शक्ति प्रतिबन्धित होती है, कार्यशील नहीं रहती। भौतिक शरीर में 'प्राण' चेतना का ओर 'रयि' शरीर का निरूपक माना गया है। इन्हें क्रमशः अग्नि और सोम रूप में भी निरूपित माना गया है।

छान्दोग्य उपनिषद् के अनुसार 'वायु' को आत्मा का प्राण (5.14. 2) और 'जल' को रयिसंज्ञक (5.16.1) वैश्वानर आत्मा कहा गया है। यहाँ वायु और जल दोनां ही प्रवहमान् रूप में गत्यात्मक क्रिया–शक्ति के निरूपक हैं। 'प्राण' और 'रयि' के रूप में 'वायु' और 'जल' की यह व्याख्या भी क्रिया–कारित्व की समन्विति को ही निरूपित करती है।

आर्ष दर्शन की हर वैचारिक सुसंगति हमें आज के वैज्ञानिक अनुसन्धानों की याद दिला देती है। आर्ष विज्ञान अपने काल का

सर्वोत्कृष्ट पारमार्थिक विज्ञान रहा था, इसमें हमें कोई सन्देह नहीं होना चाहिये। स्पष्ट है कि एक क्रिया–शक्ति को ही सर्वांगीण रूप से जान लेना हमें सर्वज्ञता प्रदान कर जाता है। हमें आर्ष दर्शन और आर्ष विज्ञान को समझने के लिये स्वयं जीवन को उस शक्त्यात्मक धरातल पर ले जाकर देखना होगा, जहाँ कार्य–शक्तिरूप 'जीवन' क्रिया–कारित्व रूप क्रिया–शक्ति की समन्विति में अपना कार्यरूप ले रहा होता है। आर्ष दर्शन में द्वन्द्वात्मक 'सत्–असत्' 'सच–झूठ' का पर्याय नहीं, और न ही द्वन्द्वात्मक 'भाव–अभाव' अस्तित्व–अनस्तित्व' का पर्याय है। 'असत्–सत्' या भाव–अभाव वस्तुतः क्रिया–कारित्व के पर्याय हैं।

सूर्य और चन्द्रमा का उपर्युक्त 'प्राण–रयि'रूप जोड़ा निश्चय ही ऐसा उदाहरण है, जो मूर्ततः अपनी समन्विति में कार्यरूप चेतन शरीर है, और असमन्विति में कार्य विस्तारक क्रिया–कारित्वरूप कारणशक्ति है। 'सूर्य' की प्राणशक्ति चन्द्रमा की रयिशक्ति से मिलकर सौरमण्डल को महिमान्वित करती है।

यहाँ हम तैत्तिरीयोपनिषद् (1.5) की व्याहृति से सन्दर्भित उन उक्तियों को याद कर सकते हैं, जिनमें क्रमशः आदित्य (सूर्य) और चन्द्रमा को क्रमशः 'लोक' (भूः, भुवः, स्वः, महः) और 'ज्योति' (अग्नि, वायु, आदित्य, चन्द्रमा) से सन्दर्भित व्याहृतियों में 'महः' अर्थात् 'ब्रह्म'रूप कहा गया है और उन्हें (आदित्य और चन्द्रमा) उनके अपने–अपने संवर्ग के सदस्यों की आत्मा माना गया है। इसी तरह वेदों (ऋक्, यजु, साम, ब्रह्म) में ब्रह्म को और प्राणों (प्राण, अपान, व्यान, अन्नम्) में अन्न को महःरूप ब्रह्म या आत्मा कहा गया है। इस तरह शक्ति के कार्यकारी स्तर पर शक्तिरूप प्राण और शक्त रूप रयि की समन्विति से अर्थ या कार्यरूप शक्त्यात्मक शक्तिमान्‌रूप स्वयम्भू का अवतरण होता है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि आर्ष दर्शन ने अपने तथाकथित द्वन्द्वात्मक जोड़ों को, प्राण और रयि के रूप में देखते हुए ही, पूरक के रूप में देखा और 'द्वन्द्वं वै वीर्यम्' कहकर अपनी अवधारणा को सम्पुष्ट किया है। द्वन्द्व न्याय में द्वन्द्वात्मकता की निश्चिति द्वन्द्वात्मक विधि से ही होती है। यही व्यावहारिकता है। निश्चिति की प्राप्ति ही व्यावहारिक न्याय है। पुरातन काल में ऋषि वाक्–शक्ति या वाक्–ब्रह्म के ज्ञाता होने के कारण ही प्रत्यक्ष द्रष्टा या प्रत्यक्षकर्ता थे। कैयट की उक्ति है – *"आविर्भूत प्रकाशानामनुप्लुतचेतसाम्। अतीतानागतज्ञानं प्रत्यक्षान्न विशिष्यते।।*

अतीन्द्रियानसंवेद्यान् पश्यन्त्यार्षेण चक्षुषा। ये भावं वचनं तेषां नानुमानेन बाध्यते। (स्फोट दर्शन, पृ0 46 से आहृत)

अर्थात् जिन व्यक्तियों का मन प्रकाशमय है और चेतना शुद्ध है उनके समक्ष अतीत और अनागत का ज्ञान भी वर्तमान के प्रत्यक्ष ज्ञान जैसा ही प्रत्यक्ष रहता है। अतीन्द्रिय और असंवेद्य को भी वे आर्षचक्षु से देख सकने में समर्थ होते हैं। उनका वचन अनुमान से बाधित नहीं होता।" ध्यातव्य है कि श्रीकृष्ण ने अपने विराटरूप के दर्शन के लिए अर्जुन को और व्यास ने संजय को महाभारतीय युद्ध की स्थिति को देखने के लिये यही दिव्य दृष्टिं (आर्ष चक्षु) दी थी।

वाक् से सन्दर्भित ऋग्वेदीय उक्ति – *"चत्वारि वाक्परिमिता..."* वस्तुतः वाक् की चार अवस्थाओं की कहानी कहती है। वहाँ वह अपने कथन में वैश्विक (universal) है – "तीन गुहा में निहित होते हैं और तुरीय (चौथे) को मनुष्य बोलते हैं। चौथे को छोड़ अन्य तीन गुहा में निहित आन्तःकरणिक स्थिति में रहने के कारण ब्रह्मज्ञानी मनीषियों के लिये ही ज्ञातव्य रह जाते हैं।"

इस श्लोक में 'चत्वारि' की व्याख्या में तीन (त्रीणि) के बाद 'चतुर्थ' को 'तुरीय' रूप में प्रस्तुत किया गया है। 'तीन' के तुरत बाद 'चार' आता है इसलिए, या कि किसी विशेष अर्थ के लिए, या कि फिर किसी निश्चिति के लिए? – श्लोक में वाक् के तीन (त्रीणि) रूपों को रहस्य के अंधेरे में छोड़ दिया गया है, मात्र चौथे को निश्चित रूप दिया गया है। 'मनुष्य' द्वारा बोला जाता है – *'तुरीय वाचो मनुष्या वदन्ति।'*

निरुक्त ने सन्दर्भित श्लोक के इस विन्यास को देखते हुए तीन रहस्यमय 'वाच' या 'वाक्' और 'तुरीय' शब्द की व्याख्या इस प्रकार की है –

'चत्वारि वाचः परिमितानि पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मेधाविनो गुहायां त्रीणि निहितानि नार्थं वेदयन्ते, गुहा गूहतेः। तुरीयं त्वरतेः। कतमानि तानि चत्वारि पदानि? ओंकारो महाव्याहृतयश्चेत्यार्षम्। नामाख्याते चोपसर्ग निपाताश्चेति वैयाकरणाः। मन्त्रः कल्पो ब्राह्मणं चतुर्थी व्यावहारिकीति याज्ञिकाः। ऋचो यजूंषि सामानि चतुर्थी व्यावहारिकीती नैरुक्ताः। सर्पाणां वाग्वयसां क्षुद्रस्य सरीसृपस्य चतुर्थी व्यावहारिकीत्येके। पशुषु तूणवेषु मृगेष्वात्मनि चेत्यात्मप्रवादाः।

अथापि ब्राह्मणं भवति सा वै वाक् सृष्टा चतुर्द्धा व्यमवदेष्वेव लोकेषु त्रीणि पशुषु तुरीयम्। या पृथिव्यां साम्नि, सा रथन्तरे। यान्तरिक्षे सा वायौ, सा वामदेव्ये। या दिवि सादित्ये, सा बृहती, सा स्तनयित्नौ। अथ पशुषु ततो या वागत्यरिच्यत तां ब्राह्मणेष्वदधुस्तस्माद् ब्राह्मणा उभयीं वाचं वदन्ति या च देवानां या च मनुष्याणामिति।

यहाँ प्रश्नगत मन्त्र में व्यवहृत 'वाक्परिमिता' पद की व्याख्या करते हुए निरुक्तकार कहते हैं – *"वाचाः परिमितानि चत्वारि एव पदानि सन्ति न पञ्चमं पदमस्ति"* और *'तुरीयम्'* के सन्दर्भ से कहते हैं – *"चतुर्थं भागं एकं पदमित्यभिप्रायः मनुष्याः परिज्ञानाय वदन्ति।"*

फिर, 'तुरीय' की व्याख्या करते हैं – *"तुरीयं कस्मात्? त्वरतेः तत् त्रिभ्यः त्वरितमिव निर्गतं भवति।"* 'निरुक्तम् : पं० देवशर्मा।

निरुक्तकार ने प्रश्नगत वाक् के वर्णन से सन्दर्भित उपर्युक्त ऋग्वेदीय ऋचा (चत्वारिवाक्) को पहेलीरूप लिया है। वे इस पहेली को अपने उपर्युक्त संस्कृत भाष्य द्वारा सुलझाने का प्रयास करते हैं, जिसका अभिप्राय है – "वाक् के विनियमित (परिमित) चार ही रूप हैं। मेधावी और ब्रह्मज्ञ ही उन्हें जानते हैं। उनमें तीन बुद्धिगम्य है। इनके आन्तरिक विचार सबके लिए बोधगम्य नहीं।" फिर कहते हैं – "गुहा क्यों? वह संवृत रहती है, इसिलए।" फिर 'तुरीय' पद का निर्वचन करते हुए कहते हैं – 'तुरीय' पद का निर्वचन 'त्वरतेः' से होता है। 'त्रित्वरा संभ्रमे' से तुरीय बनता है। तीन के बाद ही वह बोला जाता हे।"

इस चौथे पद के निर्धारण के लिए निरुक्तकार प्रश्न करते हैं – "अब वे चार पद कौन–कौन हैं?" इस प्रश्न के उत्तर में वे विभिन्न मतों में आनेवाले पदों की गणना इस प्रकार कराते हैं – आर्ष मत के अनुसार वाक् के चार रूप हैं – ओम्, भूः, भुवः, स्वः। वैयाकरणों के मत से चार वाक् हैं – नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात। सर्वसाधारण निपातवत् सिद्ध रूपों को ही बोलते हैं, – प्रकृति–प्रत्यय का ज्ञान उन्हें नहीं होता। याज्ञिकों के अनुसार चार वाक् हैं – मन्त्र, कल्प, ब्राह्मण और व्यावहारिकी वाणी। नैरुक्तों के अनुसार चार वाक् हैं – ऋक्, यजु, साम और व्यावहारिकी। कुछ विद्वानों के अनुसार चार वाक् हैं – साँपों की वणी, पक्षियों की वाणी, क्षुद्र सरीसृपों की वाणी और व्यावहारिकी। आत्मवादियों के अनुसार चार वाक् हैं – पशुओं की वाणी, वाद्यों की वाणी, जंगली पशुओं की वाणी और मनुष्यों की वाणी।

आगे निरुक्तकार कहते हैं – "ब्राह्मण ग्रन्थ का भी एक मत है – वाक्–स्वरूप 'परमात्मा' से उत्पन्न हुई वाणी चार प्रकार की हो गई। पृथ्वी, अन्तरिक्ष और द्युलोक (भूः, भुवः, स्वः) इन तीन लोकों में ही वाणी तीन तरह की है। फिर चौथी वाणी मनुष्यों की है।"

भूः, भुवः, स्वः के सन्दर्भ से आगे कहा है – "जो वाणी पृथ्वी में है वही अग्नि में है; जो अग्नि में है वही रथन्तर–साम में हैं। दूसरे शब्दों में पृथ्वी, अग्नि और रथन्तर–साम ये पर्यायवाची हैं। फिर कहा है – "जो वाणी अन्तरिक्ष में है, वही वायु में है; और जो वाणी वायु में है वही वामदेव्य–साम में है। अर्थात् अन्तरिक्ष, वायु और वामदेव्य एकार्थक हैं।

फिर कहा है – "जो वाणी द्युलोक में है, वही बृहत् साम में है; जो बृहत् साम में है, वही स्तनयित्नु (बादल) में। अर्थात् द्यु, स्तनयित्नु और बृहत्साम पर्यायवाची हैं। और, जो चौथी वाणी है वह पशु अर्थात् मनुष्यों में है। ब्रह्मज्ञानी वाक् के चारों रूप के ज्ञाता होते हैं। और वे दोनों वाणी अर्थात् देवताओं की वाणी और मनुष्यों की वाणी को बोलते हैं।"

अब यहाँ हम अगर देवताओं को कार्यनिर्वाहक शक्ति अर्थात् क्रिया–शक्ति के रूप में देखें तो हम स्पष्टतः कह सकते हैं कि ब्रह्मज्ञानी अर्थात् ऋषि क्रियाशक्ति के द्रष्टा हैं; और, इस तरह वे सर्वज्ञ हैं, प्रत्यक्ष द्रष्टा हैं। *"ऋषयोः मन्त्रद्रष्टारः।" "द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः।"*

ऋग्वेद का एक और महत्त्वपूर्ण मन्त्र 'तुरीय' की उपर्युक्त चतुर्थ स्थिति को स्पष्ट करती है। मन्त्र इस प्रकार है – *सोमः प्रथमो विविदे गन्धर्वो विविद उत्तरः। तृतीयो अग्निष्टे पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजाः*।। (ऋ0 10.85.40)

उपर्युक्त मन्त्र से सन्दर्भित सूक्त के ऋषि 'सूर्या सावित्री', और देवता सूर्या है। मन्त्रोक्ति का अभिप्राय है कि कन्या की वयप्राप्ति की चार अवस्थाओं के अनुरूप क्रमशः उसके चार पति होते हैं। यहाँ 'पति' शब्द की निष्पत्ति *"पाता वा पालयिता वा"* अर्थात् 'रक्षक' या 'पालक' है। 'सोम' कन्या के पहले पति (पालक) के रूप में उसे सौम्यता प्रदान करता है; गन्धर्व दूसरे पति (पालक) के रूप में उसे कलात्मकता प्रदान करता है, अग्नि तीसरे (पालक) पति के रूप में उसे रजोधर्म और कामेच्छा प्रदान करता है। उसका चौथा अर्थात् तुरीय पति (रक्षक) 'मनुष्यजाः' या 'मानवपुत्र' अर्थात् 'मनुष्यधर्मा' होता है।

इस मन्त्र में भी 'तुरीय' स्थिति मनुष्य से ही सन्दर्भित है। 'तुरीय' अर्थात् चौथी स्थिति को, मनुष्य से सन्दर्भित होने की स्थिति में ही 'व्यावहारिकी' नाम से संज्ञापित किया गया है। इस तरह 'तुरीय' संज्ञा अपनी इस स्थिति के आधार पर 'चौथा' या चौथाई (चतुर्थ या चतुर्थांश) का सामान्य अर्थ न रखकर, विशेषार्थ रखता है, और वह है उसकी मानवीय व्यावहारिक स्थिति। 'मनुष्य' वस्तुतः वह पुरुषरूप है, जो नारायण के अयन (क्रियाशीलता) से समन्वित और संयुत है। यही कारण है कि ऋषियों ने इसे ईश्वर का अंशावतार माना है।

शब्दकोशीय अर्थों में 'नर' शब्द का पर्याय 'परमात्मा' और 'नित्य पुरुष' भी दिया गया है। महाभारत में 'अर्जुन' को नररूप और श्रीकृष्ण को नारायणरूप कहा गया है। मनुस्मृति ने ब्राह्मण (ब्रह्मज्ञ) की श्रेष्ठता को प्रदर्शित करते हुए 'नर' की चर्चा इस प्रकार की है – *"भूतानां प्राणिनः श्रेष्ठाः प्राणिनां बुद्धजीविनः। बुद्धिमस्तु नराः श्रेष्ठा नरेषु ब्राह्मणाः स्मृताः।।* अर्थात् जीवों में प्राणधारी, प्राणधारियों में बुद्धिमान्, बुद्धिमानों में मनुष्य (नराः) और मनुष्यों में (नरेषु) ब्राह्मण (ब्रह्मज्ञानी) श्रेष्ठ कहे गये हैं।" (मनु0 1.96)

'नर–नारायण' मूलतः एक हैं। 'नारायण' वस्तुतः शक्ति और शक्त की समन्वितिरूप शक्तिमान् का निरूपक है, जिसमें शक्ति 'अयन' और शक्त 'नर' है। श्री वामन शिवराम आप्टे ने अपने 'संस्कृत–हिन्दी कोश' में 'नर–नारायण' अर्थ देते हुए लिखा भी है – "मूलरूप से दोनों एक ही माने जाते थे, परन्तु पुराणों और महाक़ाव्यों में दो स्वतन्त्र माने जाने लगे।"

फिर, हमने ब्रह्म के चार पादों में चतुर्थ पाद को निर्गुण ब्रह्म अर्थात् क्रियात्व (क्रियारूप) रूप में ही देखा है। कारित्वरूप 'नर' इसी क्रियात्वरूप अयन से समन्वित हो नारायणरूप लेता है। स्पष्ट है कि 'नारायण' वस्तुतः क्रियाशील 'नर' है। यह क्रियाशील नर अर्थात् नारायण ही कारक रूप पुरुष है। हमने काल को अयन–शक्ति के रूप में देखा है। श्रीकृष्ण अपने को *"अहमेवाक्षयः कालो"* (गी0 10.33) *'कालोऽस्मि'* (गी0 11.32) काल या अक्षयकाल कहा है।

महाभारत में अर्जुन का संशय उन्हें क्लीव–सा बना जाता है और वे निःशक्त हो जाते हैं। उनका नारायणरूप धूमिल हो जाता है। श्रीकृष्ण उन्हें स्वयं उनके अपने अर्थात् नारायण के रूप में लाने का प्रयास करते

हैं। इस तरह 'शरीर' सगुण होते हुए भी निर्गुण अर्थात् शक्ति के बिना क्रियाशील नहीं हो पाता। निर्गुण ब्रह्म वस्तुतः विशुद्ध शक्तिरूप है, वह क्रियात्वरूप कारण है और सिसृक्षा पर ही कारित्वरूप धारण कर और उसकी ही समन्विति में कार्यशील होता है। एक बार कार्यरूप स्वयम्भू का रूप धारण कर लेने के बाद उसके कार्यरूप का विस्तार होता चला जाता है। ज्ञानमय कर्म, कर्म से सम्पुष्ट ज्ञान और पारमार्थिक निष्कर्ष यही ऋषियों का अध्यात्म है। उनकी दृष्टि में देवतारूप 'अध्यात्म' (अथर्व वेद में 'अध्यात्म' को देवतारूप स्तुति की गयी है।) वस्तुतः कार्यनिर्वाहक शक्ति या स्वयं क्रियाशक्तिरूप है। ऋग्वेद की मन्त्रोक्ति है – *"इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्। एकं सद् विप्रा बहुधा* वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः। (ऋ० 1.164.46)

'वाक्' के चार रूपों *चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मण ये मनीषिणः। गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।"* (ऋ० 1.164.45)– का अर्थ हमें उपर्युक्त ऋग्वेदीय मन्त्र – *"एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः"* (1.164.46) की व्याख्या से मिलती है। जिस तरह एक ब्रह्म को ही विद्वान् अनेकरूप में वर्णन करते हैं, उसी तरह एक ही वाक्ब्रह्म को अनेक नामों से जानने का प्रयास करते हैं।

यहाँ एक बात ध्यान देने की यह है कि भर्तृहरि ने 'वाक्' को तीन रूप में विभेदित किया है – पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी। फिर, इनके तीन–तीन भेद 'परा, सूक्ष्म और स्थूल' भेद किये हैं। इस तरह उनके अनुसार वाक् के नौ भेद हो जाते हैं। स्पष्ट है कि तब 'वाक्' परिमित नहीं रह जाते। स्थिति यह भी है वाक् का तुरीयरूप मनुष्य द्वारा बोला जाता है। अब प्रश्न उठता है – अन्य तीन रहस्यमय वाक् कौन से हैं? यह भी प्रश्न उठता है – अगर परा और पश्यन्ती एक हैं, फिर, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी के स्थूला, सूक्ष्मा और परा रूप क्यों? विस्तारण अपरिमितता का निरूपक है। अपरिमितता अनेक या नाना की जननी है। आर्ष दर्शन समन्वयन के माध्यम से परतम तक और विस्तारण द्वारा अपरतम तक पहुँचता है। उसकी दृष्टि में 'अपरतम' तत्त्वतः परतम का ही विस्तार है। ऐसी स्थिति में परतम की अपरिमितता स्वयं सिद्ध है। पर–अपर में आसन्नता (proximity) का सम्बन्ध है। ऐसी स्थिति में 'पर' अपने 'अपर' रूप के लिए विस्तीर्ण होता है और 'अपर' अपने 'पर' रूप के लिए

समन्वित। सृष्टि वस्तुतः समन्विति के विस्तार का विषय है; और, 'प्रलय' विस्तार के समन्वयन का। आर्ष दर्शन ने परतम को इस रूप में ही देखा है। आज विज्ञान उसके उसी परतम की खोज में 'क्वार्क' और डी.एन.ए. (Diribonucleic acid) तक पहुँचा है। आगे का सब विस्तारण उसे क्रमशः आर्ष दर्शन के परतम की अवधारणा तक पहुँचायेगा – हमारा विवेचन उसी दिशा की ओर हमें ले जाता है। वस्तुतः 'परतम' अनेकता में विस्तृत होता हुआ स्वयं अपने तक ही पहुँचता है । इसे ही सृष्टि और प्रलय के चक्रीय गति के रूप में देखा गया है ।

'चत्वारि वाक्परिमिता पदानि' में पदान्तर, वस्तुतः विस्तारण या व्याख्या का निरूपक और पदैक्य समन्वयन का निरूपक सिद्ध होता है। विस्तारण में 'अपरतम' व्यावहारिक होता है और 'परतम' मूल। सिद्धान्ततः मूल 'परा' वाक्रूप परतम शक्ति ही विस्तारित होकर मानवीय व्यवहार के लिये 'वैखरी' रूप में अभिव्यक्त होती है। इस तरह वाक् वस्तुतः आन्तःकरणिक शक्ति की व्याख्यापरक ज्ञानात्मक अभिव्यक्ति है। अभिव्यक्ति वस्तु की ज्ञानात्मक व्याख्या या प्रकाशन है। महाभाष्यदीपिका के इस उद्धरण को देखें – *"नित्यः पृथिवीधातुः। पृथिवीधातौ किं सत्यम्? विकल्पः। विकल्पे किं सत्यम्? ज्ञानम्। ज्ञाने किं सत्यम्? ओम्। अथ तद् ब्रह्म। तदेतदुक्तं भवति।"* ब्रह्म अपने परतमरूप में निर्विकल्प है।

पश्यन्ती के 'पर' रूप अर्थात् 'पर पश्यन्ती' को 'व्यवहारातीत' कहा गया हे। परा इससे भिन्न नहीं। वह प्रकाशरूप होने से सर्वजनसंवेद्य नहीं, मात्र योगियों को उनकी निर्विकल्प समाधि में इसका अस्पष्ट प्रत्यक्ष होता है। स्पष्ट प्रत्यक्ष तो उन्हें भी पश्यन्ती के सविकल्प समाधि में ही हो पाता है। मध्यमा वाक् शक्ति से पदार्थ (पद+अर्थ) का बोध होता है। वैखरी ध्वन्यात्मक या चेष्टात्मक होती, जिसका अर्थ भी व्यक्ति अर्थात् श्रोता को 'मध्यमा' के अर्थदायी परिणाम में मिलता है।

सायण और नागेशभट्ट ने परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी को वाक् का चार रूप माना है, जबकि कैयट ने इन्हें नाम, आख्यात, उपसर्ग, निपात कहा है। क्या यह पूर्वोक्त रूपों की तात्त्विकता से भिन्न है? नहीं। आख्यात क्रियावाची होने से निर्गुण–निर्विकार–नित्य का पर्याय है। जबतक रूप धारण न हो वह क्रियारूप ही होता है। रूपत्व (द्रव्यत्व) ग्रहण करते ही वह नाम हो जाता है। *"भावप्रधानमाख्यातम्, सत्त्वप्रधानानि नामानि।"*

परा और पश्यन्ती या परपश्यन्ती और स्थूलापश्यन्ती में यही अन्तर है। परा अपनी सूक्ष्मतमता में कारण–ब्रह्म का द्रष्टा–ज्ञाता व्याख्याता अर्थात् शब्दब्रह्म है; और, पश्यन्ती सूक्ष्म–जगत् (कार्य–जगत्) का द्रष्टा– ज्ञाता– व्याख्याता है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कैयट ने कारक को प्रमुखता देते हुए अपने वाक्रूपों (नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात) को प्रस्तुत किया है, जब कि आर्ष दर्शन ने क्रिया–कारित्व, क्रिया–कारक की समन्विति को प्रमुखता दी है। ईशावास्य का विद्या–अविद्या (ज्ञान–कर्म) समन्वय इसका स्पष्ट साक्ष्य है। ध्यातव्य है कि 'ज्ञान' क्रियाप्रधान है और 'कर्म' कारकप्रधान। इस तरह ज्ञान–कर्म की समन्विति में ही कार्य का विस्तार सुनिश्चित हो पाता है। तैत्तिरीयोपनिषद् (2.7) की यह उक्ति *'असद्वा इदमग्र आसीत। ततो वै सदजायत"* – स्पष्टतः 'क्रिया' की प्रधानता को स्वीकार करती है। यहाँ प्रश्न उठता है, क्या कारक को प्रमुखता देनेवाले पक्ष द्वारा क्रिया–कारक समन्वय के पक्षधरों की बात को जानबूझकर हटाया तो नहीं गया, जैसा कि चार्वाक दर्शन के साथ हुआ प्रतीत होता है। वैसे छान्दोग्य उपनिषद् (6.2.1) ने 'सत्–असत्' की उपर्युक्त तैत्तिरीय उपनिषद् की उपर्युक्त उक्ति पर संशय उठाते हुए कहा है – *''सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्। तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र* आसीदेक–*मेवाद्वितीयं तस्मादसतः सज्जायत";* किन्तु अपने अगले ही मन्त्र में छान्दोग्य उपनिषद् ने यह कहकर कि – *"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति"* अपना निर्णय स्पष्ट कर दिया है कि झूठ (असत्) से सत्य (सत्) की उत्पत्ति नहीं होती। स्पष्ट है कि यह कथन असत् को गौण ही नहीं करती वरन् विचार के परिदृश्य से ही उसे हटा देती है। क्या यह अद्वैत कारक तत्त्व को प्राथमिकता देने का पहला प्रयास तो नहीं था? शायद यह अन्य पूर्वप्रयासों का अन्तिम या निर्णायक पल था।

यहाँ हमें आचार्य शंकर के मत के साथ जर्मन दार्शनिक हेगेल के सत्–असत् की अवधारणा की याद आती है। आचार्य शंकर ने छान्दोग्य उपनिषद् का प्रश्रय लिया और 'असत्' को 'असत्य' में बदलकर 'सत्' को 'सत्' रूप रखते हुए ही सत्य (सत+यत्) मान लिया। किन्तु यत् के बिना सत् को ही सत्य बनाने में उन्हें यत् की सारी शक्तियों को उसे उधार भी देना पड़ा है। दूसरी ओर ऐसा करने से उन्हें उस सत् को लोकेतर

भी बना देना पड़ा है; क्योंकि लौकिकता में बिना क्रियाशक्ति के तो 'शिव' भी 'शव' हो जाते हैं।

दूसरी ओर हेगेल ने 'सत्' को 'सत्य' तो बनाया, मगर उसे पक्ष (thesis) बनाकर उसके प्रतिपक्ष (Antithesis) असत् को खड़ा रहने देकर *'असत्'* उन दोनों के समन्वय (synthesis) को सम्पक्ष (synthesis) का रूप दिया। हेगेल ने अपने इस पक्ष, प्रतिपक्ष और संपक्ष को त्रिक (त्रय–triod) के रूप में प्रस्तुत किया है। उनका ऐसा पहला त्रिक या त्रय भाव–अभाव और संभवन है। कारक को प्राथमिकता देने और क्रिया–कारित्व में भेद नहीं जानने के कारण उनके त्रिक की व्यवस्था में 'भाव' क्रियारूप न होकर सत्ता (being) का निरूपक, अभाव द्रव्यवाची कारित्व न होकर असत्तावाची (non-beign) और संपक्ष 'अर्थ' रूप न होकर संभवन (becoming) हो गया है। किन्तु थेसिस और एन्टिथेसिस के मिलने से सिन्थेसिस का विकास उनके वैषयिक निर्णयों–निष्कर्षों को सही दिशा दे जाता है। ध्यातव्य है कि हेगेल के समय पाश्चात्य विचारकों को शक्ति की वैश्विकता (universality) का ज्ञान नहीं था; अगर होता तो वे शायद ऐसा नहीं करते। फिर भी उनके त्रिक की व्यवस्था प्रकारान्तरतः अर्थ–क्रिया–कारित्व की आधारशिला पर ही खड़ी सिद्ध होती है। मार्क्स ने उनके इस त्रिक के सन्दर्भ से सम्बन्धित उनके द्वन्द्वात्मक विधि (Dialecticed Method) के सन्दर्भ में ठीक ही लिखा है – "हेगेल के हाथों में द्वन्द्ववाद पर रहस्य का आवरण पड़ जाता है, लेकिन इसके बावजूद यह सही है कि हेगेल ने ही सबसे पहले विस्तृत और सचेत ढंग से यह बताया था कि अपने सामान्य रूप में द्वन्द्ववाद किस प्रकार काम करता है। हेगेल के यहाँ द्वन्द्ववाद सिर के बल खड़ा है। यदि आप उसके रहस्यमय आवरण के भीतर ढके हुए विवेकपूर्ण सार–तत्त्व का पता लगाना चाहते हैं, तो आपको उसे उलटकर फिर पैरों के बल सीधा खड़ा करना होगा।" (पूँजी–खण्ड एक; पृ0 27; दूसरे जर्मन संस्करण का परिशिष्ट)।

आचार्य शंकर ने सत्–असत् में से असत् को छोड़कर अपने ब्रह्म को लोक से परे पहुँचा दिया है, जब कि हेगेल ने असत् को समन्वयन का अंग बनाकर अपने परम चित् को विश्व से परे और अतीत नहीं होने दिया है। हेगेल के अनुसार यदि परम चित् परम सत्ता है, तो वह इसी विश्व में है, सर्वगत और सब आत्म–चेतनाओं में साकार होती रहती है। परम चित् सक्रिय, जीवित तथा सब कार्यों में निहित उनकी अनुप्राणन शक्ति है। (The

philosophy of Hegel : C J Fredrich से आहृत और डा0 याकूब मसीह द्वारा उनके 'हेगेल और ब्रैडले का प्रत्ययवाद' में उद्धृत, पृ0 152)

निश्चय ही मार्क्स ने हेगेल को द्वन्द्ववाद का पहला सचेत और विस्तृत व्याख्याता–विचारक माना है, किन्तु यह आर्ष दर्शन के परिप्रेक्ष्य में नहीं लागू होता, मात्र पाश्चात्य विचारकों में उनके स्थान को निश्चित करता है। द्वन्द्वन्याय विधि (dialectical method) वस्तुतः निष्कर्षित विचार–विधियों में प्रश्नोत्तर विधि है और वेदों–उपनिषदों में इस विधि को अपनाया भी गया है। बृहदारण्यक उपनिषद् (3.9.26) में राजा जनक के दरबार में याज्ञवल्क्य–गार्गी, शाकल्य आदि का वाद–विवाद इसका अच्छा उदाहरण प्रस्तुत करता है। नासदीय सूक्त (ऋ0 10.129.7) में *"यदि वा दधे यदि वा न"* भी संशयात्मक प्रश्न का ही उदाहरण है।

ऋषि द्वन्द्वात्मक विधि में वीरत्व का दर्शन करता है। 'द्वन्द्वं वै वीर्यम्'। हेगेल भी इससे पीछे नहीं रहते। वे भी मानते हैं कि पक्ष–प्रतिपक्ष के समन्वय पर चिन्तन के फलस्वरूप बोधि प्राप्त होती है, जो संपक्ष रूप में व्यक्त होती है। वस्तुतः सर्जनात्मक बुद्धि–विरोधी तत्त्वों को उच्चतर समन्वय में लाकर नये प्रत्ययों का सृजन करती है। इन विरोधी तत्त्वों के उच्चतर समन्वयन में विचारक की बहुशास्त्रविदता और उसकी वैचारिक निष्पक्षता एक कसौटी सिद्ध होती है। मात्र एक–शास्त्र का ज्ञाता न्याय नहीं कर सकता; और उसकी वैचारिक एकांगिता उसके न्याय को विश्वस्त नहीं होने देती। उसे लोककल्याण के लिए ऋषिवत् बनना पड़ता है, ऋषि–दृष्टि की तरह विश्व के हर कण में परम चेतना को देखना होता है।

यहाँ सत्वादियों (सत् वादी) के विचारण में भी यह त्रुटि दीख पड़ती है। 'सत्वादी' आर्ष दर्शन के 'शक्ति' की अवधारणा को दृष्टिगत नहीं कर पाते। आर्ष दर्शन की अवधारणा में 'शक्ति' का रूपान्तरण होता है। उनका *'अजायत'* पद (*असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत।* (ऐतरेयोप0 2.7)) अपनी व्याख्या में रूपान्तरण और समन्वयन की प्रक्रिया का प्रदर्शन करता है; क्योंकि उसकी (आर्ष दर्शन की) हर व्याख्या 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' या 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के आधार पर होती है। शक्तिमय सृष्टि का हर कण शक्तिमय अर्थात् शक्तिरूप ही हो सकता है। सत् और असत् भी इससे भिन्न नहीं माने जा सकते। इस तरह शक्ति की अविनाशिता को सिद्ध करता आर्ष दर्शन उसके रूपान्तरण और

समन्वयन और विस्तार की ही बात कर सकता है; उत्पत्ति और विनाश की नहीं। वह शक्ति की नित्यता की बात करता है, अनित्यता की नहीं; परिवर्तन की बात करता है, विनाश की नहीं।

आर्ष दर्शन में वस्तु को 'अनन्त धर्मकम्' कहा गया है। अनन्तधर्मा वस्तु का द्रष्टा भी अनन्तधर्मा ही होगा। ईश्वर द्वारा सृष्ट सृष्टि को अनन्तधर्मा मानना कठिन है; क्योंकि अनन्तता तो स्वयं ईश्वर का ही गुण है। अगर वस्तु अनन्तधर्मा है तो वह स्वयं ईश्वर का विस्तार हो सकता है, ईश्वर की सृष्टि नहीं। फिर, अगर वस्तु अनन्तधर्मा है तो मन (mind) को भी अनन्तधर्मा होना होगा। विश्व की शक्त्यात्मक एवं विकासात्मक सृष्टि की अवधारणा देते हुए आर्ष दर्शन ने ऋषि को *"द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः"* के कथन द्वारा सर्वज्ञ घोषित किया है। 'क्रिया' का द्रष्टा ही विज्ञाता होता है। विज्ञान (मति अथवा विवेक प्रदत्त ज्ञान) ही वस्तुतः आत्मा (अत् + मनिन्) के विवेचन का विषय बनता है। आत्मविवेचन वस्तुतः सर्वकल्याण का आधार लेता है। वस्तुतः सर्वकल्याणकारी सार्व का ज्ञान ही ऋषि को सर्वज्ञ बनाता है। ऋषि की आनुसन्धानिक सर्वज्ञाता अखण्ड परतमरूप निःश्रेयस की प्राप्ति की ओर अग्रसर होती है। इस तरह आर्ष दर्शन परतमता या परम को सामने लाता है। आर्ष दर्शन में 'ब्रह्म' और 'परब्रह्म' की अवधारणा का समावेश इसी विचारण–प्रक्रिया का परिणाम है।

'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) वस्तुतः आर्षेतर 'आत्मा' के खण्डित स्वत्व या अनेकत्व को सार्वरूप से अपने परतम के परम तत्त्व में आत्मसात कर लेता है। ध्यातव्य है कि आर्षेतर दर्शन आत्मा को व्यक्तिपरक मानते हैं, जब कि आर्ष दर्शन में 'आत्मा' सार्व का प्रतीक है। स्वत्व के स्तर पर परतम शक्त्यात्मकरूप में द्रव्यप्रधान होता है, और उस द्रव्यप्रधान शक्ति को अपने 'कारण' की तलाश रहती है। इसी 'कारण' को आर्ष दर्शन अपने परब्रह्मरूप शक्ति की अवधारणा में प्रदर्शित करता है, जहाँ क्रिया और कारित्व दोनों ही शक्तिरूप होते हैं। यह परब्रह्म वस्तुतः अपनी विशुद्ध अवस्था में क्रियाशक्ति है और गुणात्मकरूप से वह निर्विकार तथा कार्यकारी रूप से प्रतिबन्धित है। आर्ष दर्शन का कारकरूप स्रष्टा इस तरह मूलतः शक्तिरूप होता है, शक्तिरूप होता है, शक्तिमान् नहीं।

हेगेल के द्वन्द्वात्मक विधि के सन्दर्भ से डा० मसीह लिखते हैं – "फिर हेगेल के अनुसार पक्ष–प्रतिपक्ष (thesis-antithesis) पर चिन्तन के

फलस्वरूप बोधि (understanding) प्राप्त होती है, जो संपक्ष में व्यक्त होती है। इसलिए परिकल्पनात्मक शक्ति रचनात्मक अथवा सर्जनात्मक बुद्धि है, जो विरोधी तत्त्वों को उच्चतर समन्वय में लाकर नूतन प्रत्यय की रचना करती है। यदि पक्ष–प्रतिपक्ष के विरोधाभास को बोधिशक्ति का फल कहा जाय, तो संपक्ष में परिकल्पनात्मक तर्कबुद्धि द्वारा प्राप्त बोधि का परिणाम कहा जायेगा।... यदि पक्ष–प्रतिपक्ष को प्रत्यय द्वारा कहा जाय, तो संपक्ष को इन प्रत्ययों के प्रति किये गये चिन्तन को भाषा कहा जायेगा। The dialectics is new conception about concepts. सम्पूर्ण द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त को अतिभाषा (meta-language) कहना चाहिये, जिसके आधार पर विज्ञान, इतिहास तथा जीवन की वास्तविक घटनाओं पर प्रकाश पड़ता है।" (हेगेल और ब्रैडले का प्रत्ययवाद : डा0 याकुब मसीह, पृ0 141)

उपर्युक्त कथन में बोधशक्ति (understanding) और तर्कबुद्धि (Reason) की बात कही गई है। कान्त (Kant) ने इनमें विभेद किया है और माना है कि प्रत्यक्ष को व्यवस्थित कर बोधशक्ति वैज्ञानिक ज्ञान को प्रतिष्ठित करती है। आर्ष दर्शन में यह कार्य 'मति' (मन् + क्तिन्) का है। यहाँ कान्त के दर्शन और आर्ष दर्शन में भेद हो जाता है। आर्ष दर्शन में 'मति' का निर्णय निश्चयात्मक होता है, अनिश्चयात्मक नहीं। वह आभासात्मक नहीं होता, जब कि कान्त के अनुसार यह आभासात्मक होता है। यहाँ भी कारक और क्रिया की प्रमुखता का प्रश्न बीच में आ जाता है। कान्त 'कारक' के विवेचन को महत्त्व देते हैं, जब कि आर्ष दर्शन क्रिया के विवेचन को। आर्ष दृष्टि क्रिया को देखते हुए जिस निश्चय पर पहुँचती है, वह परतम को देखने हेतु आत्मा (अत् + मनिन्) का विषय बनती है। कान्त क्रिया को छोड़ कारक को पकड़ते हैं; और वह आभासिक मानने को मजबूर हैं। दूसरी ओर हेगेल भाव–अभाव में विरोधात्मकता देखते हुए भी उनके बीच तादात्म्यता का सम्बन्ध मानकर जब संपक्ष की ओर बढ़ते हैं तो उनका निष्कर्ष यथार्थ का रूप ले लेता है। यहाँ यह स्पष्ट होता है कि क्रिया अपनी सर्जनात्मक प्रक्रिया में प्राकृतिक नियम, जिसे आर्ष दर्शन 'ऋत' रूप से जानता है, का अनुपालन करता है। स्पष्ट है कि मात्र बोधशक्ति पर आधारित निष्कर्ष संशय से परे तब तक नहीं हो पाता जब तक कि वह ऋषि–दृष्टि से प्रत्यक्षित न हो।

कहते हैं पुराने समय में ऋषियों अर्थात् मन्त्रद्रष्टाओं के नहीं रह जाने पर मनुष्य ने देवों से पूछा– हमारा कौन ऋषि होगा, जो हमें वेदार्थ

का दर्शन कराएगा? तब देवों ने उन्हें इस तर्करूप ऋषि को दिया। इस तर्क में मन्त्रार्थ–चिन्तन विषयक ऊहा–पोह था। इसलिए जो भी वेदज्ञ मन्त्र–तत्त्व की खोज करता है वह ऋषि–कृत ही समझा जाता है। दूसरे शब्दों में वेदअविरोधी विज्ञानमय निष्पक्ष तर्क से जो वेदज्ञ जिस तत्त्व की खोज करता है उसे ऋषि–दृष्ट तत्त्व ही समझा जाता है।

(*"पुरस्तात्, मनुष्या वा ऋषिषूत्क्रामस्त देवानब्रुवन, को न ऋषिर्भविष्यतीति तेभ्य एतं तर्कमृषिं प्रायच्छन् मन्त्रार्थचिन्ताभ्यूहमभ्यूलहं तस्माद् यदेवं किंचानूचानोऽभ्यूहत्यार्षं तद्भवति"*। – आचार्य श्रीभगीरथ शास्त्री कृत 'निरुक्तम्')

आगे कहा है – वस्तुतः मन्त्रार्थ–चिन्तन श्रुति के अनुरूप तथा तर्क के अनुसार होना अपेक्षित एवं अनिवार्य है। दूसरे शब्दों में प्रकरण से अलग करके मन्त्रों का निर्वचन नहीं किया जाना चाहिए। जो मन्त्रद्रष्टा ज्ञान–तप में नहीं तपते उन्हें उसका ज्ञान नहीं होता।

ऋग्वेद की मन्त्रोक्ति है – *"हृदा तष्टेषु मनसो जवेषु यद ब्राह्मणाः संजयन्ते सखायः। अत्राहं त्वं विजहुर्वेद्याभिरोह ब्रह्मणो विचरन्त्यु त्वे।।"* अर्थात् समान ज्ञानवाले वेदज्ञ विद्वान् जब हृदय से अर्थात् मनोयोग पूर्वक वेदार्थ–चिन्तन में प्रवृत्त होते हैं तब उस व्यक्ति को निश्चय ही छोड़ देते हैं, जो स्वभावतः वेदार्थ–चिन्तन में प्रवृत्त नहीं हो सकते। फिर वे, जिनके लिए 'तर्क' ही वेदार्थ–ज्ञापक महान् साधन है, तत्त्वज्ञान में विचरण करते हैं।" (ऋ0 10.71.8)

एक बात निश्चित है – 'तर्क' का सम्बन्ध विषयगत प्रकरण के अनुसार ही होना अपेक्षित होता है। प्रकरण से हटकर तर्क करना निरर्थक सिद्ध होता है। तंर्क की द्वन्द्वात्मक विधि न्याय प्रक्रिया का मूलाधार है। न्याय की प्रक्रिया के चार स्तर कहे गये हैं – तर्क, पक्ष–समर्थन, प्रत्युक्ति (cross examination) और निर्णय। इस तरह, वहाँ पक्ष–विपक्ष की सच्चाई के निर्णय का आधार तर्क ही होता है। यही कारण है कि द्वन्द्वात्मकता की शास्त्रीयता को तर्कशास्त्र के रूप में देखा समझा जाता है।

द्वन्द्व को अगर हम सामासिक रूप में देखें तो इनमें कम–से–कम विरोधात्मक पद होते हैं; और ये पद प्रधान ही होते हैं। 'चार्थे द्वन्द्वः' के रूप में व्याकरण द्वारा परिभाषित द्वन्द्व के पद, इतरेतर योग के, किन्तु समाहारित अर्थ में होते हैं। 'चार्थ' में वर्तमान अनेक समर्थ सुबन्त का

समाहार होता है और वे विकल्पात्मक होते हैं। विकल्पता ही हर समस्त (सामासित) पद को प्रधानता प्रदान करती है।

इस तरह, द्वन्द्वात्मकता की अभिव्यक्ति में वह तार्किक व्यवस्था होती है, जो अपनी क्रमबद्धता में किसी कड़ी को टूटने नहीं देती और हर कड़ी अपने आगे–पीछे की कड़ी से जुड़ी रहकर पूरक का कार्य करती है। यहाँ खोई हुई कड़ी का मान हो जाता है, और इस तरह निर्णय या न्याय सहज हो जाता है। हेगे़ल ने अपनी विचारणा को द्वन्द्वात्मक (dialectical) कहा है और वे यूरोपीय विचारकों में पहले द्वन्द्ववादी हैं। मार्क्स–एंगेल्स ने उनके द्वन्द्ववाद को समुचित रूप से प्रकृति, भौतिकी, भौतिकवादी विचारण और ऐतिहासिक यथार्थ को समझने–समझाने में प्रयोग किया है। 'द्वन्द्वात्मक चिन्तन वस्तुतः वैज्ञानिक चिन्तन का आधार है। इसका 'संशय' भी निश्चय की ही आधारशिला है। आर्ष दर्शन इसे 'प्रमा' के रूप में ग्रहण क़रता है।

'द्वन्द्व' शब्द का अर्थ 'रहस्य' भी होता है। मार्क्स लिखते हैं – "किसी विषय को पेश करने का ढंग खोज के ढंग से भिन्न होता है। खोज के समय विस्तार में जाकर सारी सामग्री पर अधिकार करना पड़ता है, उसके विकास के विभिन्न रूपों का विश्लेषण करना होता है और उनके आन्तरिक सम्बन्ध का पता लगाना पड़ता है। जब यह काम सम्पन्न हो जाता है, तभी जाकर कहीं वास्तविक गति का पर्याप्त वर्णन करना सम्भव होता है। यदि यह काम सफलतापूर्वक पूरा हो जाता है, यदि विषय–वस्तु का जीवन दर्पण के समान विचारों में झलकने लगता है, तब यह सम्भव है कि हमें ऐसा प्रतीत हो, जैसे किसी ने अपने दिमाग से सोचकर कोई तस्वीर गढ़ दी हो।" (पूंजी, प्रथम खण्ड, पृ0 27)। वस्तुतः ऋषि–प्रत्यक्ष की यह एक सटीक व्याख्या है। 'तर्क' को इस रूप में ही 'ऋषि' कहा गया है। इस तरह 'ऋषित्व' अपने–आपमें शास्त्र है। यहाँ 'तर्क ऋषि' वस्तुतः तर्कशास्त्र का ही अर्थ देता दिखता है।

हेगेल के द्वन्द्ववादी पद्धति से अपनी द्वन्द्वात्मक पद्धति की भिन्नता प्रदर्शित करते मार्क्स लिखते हैं – "मेरी द्वन्द्ववादी पद्धति हेगेलवादी पद्धति से न केवल भिन्न है, बल्कि ठीक उसकी उल्टी है। हेगेल के लिये मानव–मस्तिष्क की जीवन–प्रक्रिया, अर्थात् चिन्तन–प्रक्रिया जिसे 'विचार' के नाम से उसने एक स्वतन्त्र कर्त्ता तक बना डाला है, वास्तविक संसार

की सृजनकर्तृ है और वास्तविक 'विचार' का बाहरी, इन्द्रियगम्यरूप मात्र है। इसके विपरीत मेरे लिये विचार इसके सिवा और कुछ नहीं है कि भौतिक संसार मानव–मस्तिष्क में प्रतिबिम्बित होता है और चिन्तन के रूपों में बदल जाता है।"

स्पष्ट है कि विचार जीवन से सन्दर्भित और जीवन–प्रक्रिया को समझने से सम्बद्ध होते हैं। जीवन के क्रियात्मक तथ्य जीवन को ही दृष्टिगत होते हैं। जीवन में क्रिया–कारित्व के समन्वय के रूप में क्रिया–शक्ति की ही प्रधानता होती है। फिर, क्रिया–शक्ति को क्रिया–शक्ति ही देखती है। क्रिया–शक्ति ही अपने रूपान्तरणों में जीती, समन्वित होती, विस्तारित होती हुई अपनी इन सब प्रक्रियाओं को देख एवं जान सकने में समर्थ है। स्पष्ट है कि क्रिया–दृष्टि क्रिया–प्रक्रिया को देखती हुई कार्य को भी देख सकने में समर्थ है, किन्तु 'कार्य' अपने–आपमें निहित क्रिया–शक्तिरूप कारण–शक्ति को देख सकने में सामान्यतः समर्थ नहीं। ऋषि हमें इसे ही देख सकने में समर्थ होने का मार्ग देते हैं।

रूपान्तरित क्रिया शक्तियों का समन्वयन ही 'कार्य' है, और इसे ही जगत् या सृष्टरूप में देखा जाता है। *"क्रिया पश्यति हि क्रियाः।"* मन्त्रद्रष्टा ऋषि मन्त्र के देवता (कार्यनिर्वाहक शक्ति) अर्थात् कारण रूप क्रिया शक्ति को देखते हैं, अन्य उसे नहीं देख पाते। दूसरे शब्दों में अगर कहें तो हमें यही कहना पड़ता है कि कर्ता अर्थात् 'कारक' को महत्त्व देते विद्वान् जीवन के धरातल से ही दूर चले जाते हैं, वे जीवन के यथार्थ को देख नहीं पाते। उनका 'कर्ता' सर्वशक्तिमान् बन जाता है। वह व्यक्ति नहीं रह जाता। ऐसे विचारक एकांगिकरूप में बुद्धिवादी बन जाते हैं। दूसरी ओर मात्र क्रिया को प्रधानता देनेवाले अनुभव को देखते हुए व्यक्तिवादी (Subjective) बन जाते हैं। ये भी व्यक्तिवादी विचारों में ही भटक जाते हैं। बुद्धि और अनुभव का पारम्परिक द्वन्द्व (झगड़ा) यहाँ स्वतः व्याख्यायित हो जाता है। किन्तु ऋषि–दृष्टि सृष्टि को शक्तिरूप देखती है, एवं कारक को शक्ति और शक्त की समन्विति, 'शक्तिमान्', के रूप में। इस तरह वह उस शक्ति को भी देखती है, जो कार्यरूप सृष्टि में शक्तिमान्रूप लिये बिना कार्यशील नहीं रह सकती, अपने अस्तित्व का प्रदर्शन नहीं कर सकती। 'सत्ता' शक्ति का ही पर्याय है। 'कारक' क्रिया के बिना निष्क्रिय और 'क्रिया' कारकतत्त्व के बिना प्रतिबन्धित। दोनों एक दूसरे के बिना

निष्क्रिय होकर सृष्टि को सृष्टि का रूप नहीं दे सकते। यह विश्लेषण ही शक्ति–शक्त की समन्विति, स्वयम्भूरूप शक्तिमान् के चित्र को सामने लाती है। हमें दोनों की समन्विति चाहिए, किसी एक का ही सहारा नहीं। विभाजन में गुलामी या दासता का ही विकास हो सकता है – इसे अबतक की हर व्यवस्था ने सिद्ध किया है। यही कारण है कि निर्लोभ, निःस्वार्थ, निष्पक्ष, एकाग्रचित ऋषियों ने क्रियात्मक एंव सामन्वयिक विकास को देखा, समझा और उसे ही अभिव्यक्त किया है। कारक और क्रिया का समन्वय ही उनके लिये शक्तिमान् है, पुरुष है, स्रष्टा है। सृष्टि उसकी उत्पत्ति नहीं उसका विस्तार है।

'चत्वारि वाक् परिमिता पदानि..." मन्त्र के ऋग्वेदीय मन्त्रद्रष्टा दीर्घतमा स्वतः कारक्–क्रिया के समन्वय के पृष्ठपोषक सिद्ध होते हैं। वे सूक्ष्मतम कारणरूप अव्यक्त क्रिया को देखते हुए स्थूल कार्यरूप की ओर बढ़ती क्रिया को 'पश्यन्ती' में देखते हैं। फिर, कण्ठ से लेकर ओठ तक पहुँचती उस शक्ति को व्यक्त क्रिया अर्थात् कार्यरूप क्रिया (सिद्ध क्रिया अर्थात् शक्त्यात्मक कार्य) के रूप में अभिव्यक्त वैखरी के रूप में देखते–सुनते हैं। किन्तु, वे यह देखना भी नहीं भूलते कि यह अभिव्यक्ति अपना अर्थ कहाँ पाती है। वे उसे *हृदयस्थानी* मध्यमारूप में देखते हैं। दीर्घतमा जीवन को उसकी जीवन्तता अर्थात् क्रमिक क्रियात्मक क्रियाशीलता में देखते हैं। वे ऋत के द्रष्टा–ज्ञाता दार्शनिक हैं।

दूसरी ओर भर्तृहरि दार्शनिक वैयाकरण हैं। वे अद्वैतवादी हैं। उनकी दृष्टि कारक को महत्त्व देते हुए भी क्रिया के महत्त्व को नकारती नहीं। कारक को महत्त्व देने के लिए वे 'क्रिया' के 'परा' रूप को अदार्शनिकों की तरह मिटाते नहीं, उसे पश्यन्ती के साथ जोड़ देते हैं। वैयाकरण भर्तृहरि अपने दार्शनिक रूप में जानते हैं कि यह 'परा' ही है जो *"स्वरूप ज्योतिरेवान्तः सूक्ष्मा वागनपायिनी"* हो सकती है। फलतः वैयाकरण के रूप में वे 'परपश्यन्ती' का नामकरण कर पश्यन्ती के परारूप को 'स्वरूप ज्योतिरेवान्तः' का पद दे देते हैं। यह हर उस विचारक की मजबूरी है, जो कारक को स्वतन्त्र अस्तित्व देता है।

यहाँ एक आश्चर्य अवश्य होता है कि पाश्चात्य विचारकों के समक्ष तो उनके विज्ञान को आइन्स्टाइन के 'थ्योरी ऑफ रिलेटिविटी' (Theory of Relativity) के प्रकाशन के पूर्व न तो विश्व के शक्त्यात्मक रूप का विश्वास था और न ही उसने ओसवाल्ड के 'एनर्जी' की अवधारणा पर विश्वास किया

था; किन्तु, भारतीय दार्शनिक को तो विश्व के शक्त्यात्मक रूप का ज्ञान था ही। फिर ऐसा क्या हुआ जो वे क्रिया–शक्ति के सर्वांगीण और सर्वरूप महत्त्व को देखने–समझने के स्थान पर उसे अपने विचारण–क्षेत्र से ही अलग कर दिया? क्रिया को 'योग' से सम्बद्ध कर क्रिया–योग को समझने–समझाने का तो प्रयास हुआ, किन्तु ज्ञान–पक्ष में 'क्रिया' की वैज्ञानिक यौगिकता की ओर से आँखे बन्द कर ली गयीं। स्पष्ट है कि वे जानते थे कि कारक के कारकत्व को प्रमुखता देने के लिए क्रिया के महत्त्व की बलि देनी होगी। फिर क्रिया को मिटा सकना उनके सामर्थ्य के बाहर होने के कारण वे इसके सिवा और कुछ भी नहीं कर सकते थे कि क्रिया को कारक में ही अलग से आरोपित कर देते और कारक का सम्पूर्ण कारकत्व उसके स्वयं की माया घोषित कर दी जाती। उन्होंने ऐसा ही किया भी। वैयाकरणों ने भी ऐसा ही किया है। वे ऋषि की ऋतात्मक समझ से परे, अपनी तार्किकता को महत्त्व देने में स्वयं तार्किकता को प्रत्यक्ष से दूर कर बैठे। ऋषि–दृष्टि की निष्पक्षता का अभाव स्वयं 'तर्क ऋषि' को ऋषि–पद से च्युत कर मात्र 'तार्किक' ही नहीं बनाता, वरन् सोफिस्टवाद के उत्तरकालीन ग्रीक सोफिस्टों की तरह कुतर्की भी बना देता है।

वैयाकरणों ने 'व्याकरण' शब्द की व्युत्पत्ति को *'व्याक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते शब्दा अनेनेति व्याकरणम्'* के रूप में देखा है। फलतः जीवन की क्रमिक क्रियात्मकता की अनदेखी कर उन्होंने स्वयं व्याकरण को दर्शन–विज्ञान से अलग करते हुए कठोर सैद्धान्तिक रूप दे दिया है। वस्तुतः ऋषि–दृष्टि में जीवन के क्रमिक क्रियात्मक विकास को देखना–समझना ही दर्शन है। वे इसी रूप में जीवन की पारमार्थिक व्यावहारिकता को प्रश्रय देते हैं। 'व्यवहार' अपने पारमार्थिक रूप में न्याय है। नीति और न्याय उसके ही अंग हैं। इनका निर्धारण ऋषि अपने 'धृ+मन्' अर्थात् संयमित मन की दृष्टि (मनः दृष्टि = दिव्य चक्षु) के सहारे करते हैं। ऋषि दीर्घतमा ने परा–पश्यन्ती–मध्यमा–वैखरी को चत्वारिवाक्परिमिता के रूप में रखा हो या 'नाम–आख्यात–उपसर्ग और 'निपात' के रूप में, वे जागतिक अभिव्यक्ति में मानवीय, अर्थात् मननशील पारमार्थिक अभिव्यक्ति और व्यावहारिकता को ही महत्त्व देते हैं।

ध्यातव्य है कि ऋषियों के लिये चत्वारि में चौथा स्थान इसलिए भी महत्वपूर्ण है कि वह ब्रह्मरूप है। वह तुरीय है, अर्थात् विशिष्ट चतुर्थ। उपनिषद् का चतुर्थ–स्थानीय लोक–निरूपक पद 'महः' वस्तुतः आदित्य, चन्द्रमा, ब्रह्म या अन्नरूप में ब्रह्म का निरूपक माना गया है; क्योंकि उन्हें

वहाँ अपने—अपने वर्ग (लोक, ज्योति, वेद और प्राण) की आत्मा, प्रकाशक या पारमार्थिक व्याख्याता कहा गया है। चतुर्थस्थानीय 'तुरीय' पद मानवीय व्यवहार को भी निरूपित करता है। फलतः वह ऋषि को जीवन्त जीवन से कहीं भी अलग नहीं होने देता।

यहाँ हम शक्ति को शक्ति द्वारा ही व्याख्यायित होते देखते हैं। 'तर्क—ऋषि' द्वन्द्वात्मक विधि के द्रष्टा—ज्ञाता हैं। वे ऋषियों के अभाव को खलने नहीं देते। डा0 याकुब मसीह के सुस्पष्ट कथन को देखें – "अति संक्षेप में कहा जा सकता है कि शुद्ध—प्रत्यय जड़ प्रकृति में झंकृत हो मानव के विज्ञान में आत्मचेतना को प्राप्त होता है। जो तत्त्व तार्किक प्रत्यय में अमूर्त्तरूप में पाया जाता है, वही तत्त्व विज्ञान में निखरित हो जाता है। इसलिए कहा जा सकता है कि परम सत्ता क्रमशः गर्भितरूप में व्यक्त अवस्था को प्राप्त करती है। अन्तर इतना ही भर है कि तार्किक प्रत्यय की स्थिति में परम सत्ता गर्भितरूप में होती है और निरपेक्ष प्रत्यय में वही परम सत्ता सर्वांगपूर्ण होकर व्यक्त हो जाती है।" (हेगेल और ब्रैडले का प्रत्ययवाद : डा0 याकुब मसीह; पृ0 137)

'अर्थ—क्रियाकारित्व' (क्रिया + कारित्व = अर्थ) और 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' की सामान्य या वैश्विक अवधारणा पर विचार करते हुए हम यह देख चुके हैं कि शक्ति, शक्त और शक्तिमान् तीनों की ही पहचान शक्त्यात्मक रूप में होती है; वे शक्ति के ही रूपान्तरित रूप और समन्वयन है। सम्पूर्ण विश्व वस्तुतः शक्तिरूप ही है। ऐसी अवस्था में भेद और अभेद वस्तुतः शक्ति के रूपान्तरण मात्र का विषय रह जाता है; और, द्वन्द्वात्मकता विचारण मात्र का विषय रह जाती है। पाश्चात्य विचारकों के लिए कहा जा सकता है – The dialectic is new conception about concepts; किन्तु भारतीय दर्शन के लिये नहीं। वस्तुतः यह (द्वन्द्वात्मक विधि) भारतीय अवधारणा के 'तर्क ऋषि' का पाश्चात्य संस्करण है। भारतीय ऋषियों के लिये यह परीक्षण—निरीक्षण—निष्कर्षण का सामान्य वैज्ञानिक विचारण—विधा है, जिसे वे 'प्रमा' के रूप में लेते हैं। वैसे प्रत्यय (concept) स्वयं आत्मचेतना से अलग नहीं। ध्यातव्य है कि आत्मचेतना के बिना तर्क सम्भव नहीं, और ऋषि तर्कना के बिना प्रत्यय का निर्माण सम्भव नहीं। आत्मचेना की अभिव्यक्ति ही प्रत्यय की निर्मिति है। प्रत्यय, इस तरह, अपनी इस प्रात्ययिक व्याख्या में स्वयं शक्त्यात्मक शक्ति की आभिव्यक्तिक व्याख्या है। *'क्रिया पश्यति हि क्रियाः।'"* हम प्रत्ययों के बीच विरोध को

नहीं, पूरकता को देख सकते हैं।

शक्तिगत सृष्टि का अभिव्यक्त स्थूलरूप निश्चय ही शक्तिगत ही होगा, चाहे वह कितना ही सूक्ष्म क्यों न हो। स्पष्ट है कि 'शक्ति' का कार्यकारी रूप शक्तिमान् स्वयं द्वन्द्वात्मक पूरक शक्तियों के समन्वयन की देन है। समन्वय शक्ति–तत्त्वों को परस्पर अविरोधी सिद्ध करता है। तथाकथित विरोधी अवयव यथा 'कण' (Particle) एवं प्रतिकण (antiperticle) भी परस्पर मिल पर आत्मसातन (antiparticle) की क्रिया में शक्ति का ही सृजन करते हैं। क्या वे कार्यकारी नहीं रहते? यह निश्चय ही आधुनिक विज्ञान के अध्ययन का विषय होना चाहिये।

आर्षकालीन अवधारणाओं की वैज्ञानिक निष्पक्षता को, व्यवस्थापरक बदलती परिस्थिति ने जिस प्रकार प्रभावित किया उसमें 'शक्ति' और 'शक्तिमान्' के बीच की कड़ी 'शक्त' को भुला दिया गया और शक्ति तथा शक्तिमान् को अभेदित बताकर शक्तिमानरूप कारक को सम्पूर्ण कारकत्व से सुसज्जित कर 'क्रिया को उसकी माया बना दिया गया। निरंकुश कारक अब कुछ भी कर सकता था; क्योंकि वह अब एकमात्र सत्ताधिकारी था।

यहाँ हम 'जड़–चेतन' की प्रात्ययिक व्याख्या को देखना चाहेंगे। अगर हम इनकी शक्तिगत व्याख्या करें तो वे क्रिया–शक्ति की आर्षेय व्याख्या के अनुरूप प्रतिबन्धिता और कार्यकारिता की उपर्युक्त कहानी दुहराती दृष्टिगोचर होती हैं। इसके विपरीत अगर हम विरोधात्मक रूप में देखें तो इन्हें चर–अचर, जीव–निर्जीव, उत्पत्ति–विनाश आदि के रूप में देखना पड़ता है। ऐसी स्थिति में रहस्य का निर्माण अवश्यम्भावी हो जाता है। सत्ताधारी इस रहस्य को अव्याख्येय सिद्ध करता हुआ अपने सत्ताधिकार की रक्षा करता है।

यहाँ यह बात स्पष्ट होती है कि अगर हम वैश्विक दर्शन के पक्ष में हैं, तो हमें आर्ष दर्शन की पुरातन अवधारणाओं को प्रश्रय देना होगा, जहाँ क्रिया–कारक (क्रियात्व–कारित्वं) का समन्वय देखा गया है। समन्विति का विश्लेषण हमें भिन्नता की ओर नहीं, वरन् रूपान्तरण और विकास या विस्तार की ओर ले जाता है। सत् और असत् या ऐसे ही पदयुग्मों पर पारमार्थिक रूप में अर्थात् कारित्व और क्रिया की समन्विति के स्तर पर ले जाकर विचार करना होगा; क्योंकि दोनों एक ही शक्ति की रूपान्तरित अवस्थाएँ हैं। द्रव्य और शक्ति भी शक्ति की ही रूपान्तरित अवस्थाएँ हैं।

वे एक–दूसरे से उत्पन्न नहीं होते, वरन् एक के ही रूपान्तरित अस्तित्व हैं। आधुनिक विज्ञान इससे सहमत है। Matter is storage of energy and energy is tiny matter. यहाँ भी 'द्रव्य' (matter) सत् है और, 'शक्ति' (energy) असत्। दोनों ही एकरूप एनर्जी या शक्ति ही हैं, एक दूसरे से तत्त्वतः अभिन्न। सत्–असत् की पूरकता का द्रष्टा ही योगी है और इनकी पारस्परिक समन्विति और विकासशीलता ही क्रिया–योग। क्रिया के इस ज्ञान पर ही यज्ञ की सफलता निर्भर होती है। 'क्रिया' और 'कार्य' अभिन्न होते हुए भी प्रक्रिया में स्थान–भेद से विभेदित होते हैं। 'क्रिया' कारण के स्तर पर रहती हुई कार्य का कारण सिद्ध होती है। दोनों (योग और यज्ञ) को ही 'क्रिया' की कुशल समन्विति की अपेक्षा होती हे।

आधुनिक काल का विज्ञान हो अथवा पुरातन काल का विज्ञान, वह शक्ति की विजानिति (जानने) का साधन है। शक्ति ही उनके अध्ययन का प्रमुखतम विषय है। अध्यात्म का विषय उसी विजानिति के पारमार्थिक उपयोग का प्रत्यक्षण और व्याख्यायन है। पक्ष–प्रतिपक्ष और निष्कर्ष उसके अध्ययन–प्रक्रिया के अंग हैं। उसके लिये पारमार्थिकता में ही मोक्ष निहित होती है, और मोक्ष आनन्द की प्राप्ति है, जीवन का विनाश नहीं। आनन्द की प्राप्ति ज्ञानमय कर्म के अनुसरण से होती है। ज्ञानमय कर्म का पारमार्थिक रूप व्यक्ति के लिए नीति–निर्धारण की अपेक्षा रखता है। 'नीति' विधि और निषेध की अवधारणा देती है। विधि और निषेध का अनुसरण व्यक्ति को अभ्युदय और निःश्रेयस प्राप्ति की ओर ले जाता है। निषेध की अवहेलना ही व्यक्ति को पतन की ओर ले जाती है। पतन से उसे रोकने के लिए ही नियम होते हैं। नियम की अवहेलना न्याय की माँग करती है। न्याय व्यक्ति को उसके नैतिक अधोपतन से रोकता है।

इस तरह स्पष्ट है कि वैश्विक दर्शन को आर्ष जीवन–दर्शन की आधारशिला पर ही खड़ा करना होगा; क्योंकि वहाँ समन्वय है, विग्रह नहीं। वहाँ 'द्वन्द्व' का अर्थ कलह अथवा अवरोधक होना नहीं, वरन् समन्वयन–रूपान्तरण–समन्वयन की क्रमिकता से एक–दूसरे का पूरक होकर रूपत्व को कार्यकारी विस्तार का अवसर प्रदान करना है। सत्–असत्, भाव–अभाव, सुख–दुःख हर द्वन्द्वात्मक युग्म अपने क्रिया–कारित्व के रूप में एक होकर अर्थरूप कारक बना होता है। निश्चय ही, ऐसे ही कारकरूप सर्वोच्च सत्ता से ही समन्वयवादी सृष्टि का विस्तार हो सकता है। जैसा कि अन्यत्र भी कहा जा चुका है, स्वतः बना 'कारक' या लोकेतर स्रष्टा

अर्थात् क्रिया को भी अपने ही अधिकार में माननेवाला 'कारक' तो निरंकुश ही होकर रह जाता है। वह वास्तविकता को पहचान नहीं पाता। यत् के बिना रहकर भी सत् अपने को सत्यरूप 'पूर्ण' समझने की भूल कर बैठता है। भूल जाता है कि 'यत्' से समन्वित हुए बिना वह अधूरा है; सत्य बन ही नहीं सकता।

साधारणतः आर्षेतर विचारक शक्ति और शक्तिमान् को अभेदित तो मानते हैं, किन्तु यह भूल जाते हैं कि शक्तिमान् अपने द्रव्यात्मक रूप में शक्ति का ही संचय है और शक्ति का ही उपयोग भी करता है। कार्य के विकास में क्रिया की संलिप्तता होती है, कारक की नहीं। कारक स्वयं अपना उपयोग नहीं करता। निरुक्तकार ने 'भाव' के सन्दर्भ से '*षड् भावविकारा भवन्तीति वार्ष्यायणिः। जायतेऽस्ति विपरिणमते वर्द्धतेऽपक्षीयते विनश्यतीति*' कहकर क्रिया की ही कार्यकारी व्याख्या भी है। असत् अपने अव्यक्त भावरूप में इसी क्रियाशक्ति का निरूपक माना गया है। 'असत्' (श्रीमतीद्भगवद् गीता : स्वामी प्रणवानन्द भाष्य, पृ0 281)। यहाँ 'भाव' और 'असत्' को विकार के रूप में लेते हुए उसे मौत और जड़ कहा गया है। 'जड़' वह जो 'चेतन' नहीं। 'चेतन' वह जो षड् विकार से रहित है। निश्चय ही क्रिया की 'जड़ता' उसकी प्रतिबन्धितावस्था का द्योतक हो सकता है। शक्ति का रूपान्तरण और समन्वयन उसकी प्रतिबन्धिता से विमुक्ति का कारण सिद्ध होता है। सम्भवतः यही मोक्ष है। आर्ष दर्शन इसे शक्ति की सिसृक्षा कहता है। विज्ञान इसे शक्ति का संघनन और विस्फोट के रूप में देखता है। फिर, 'सत्' को क्रियारूप विकारों से विहीन मानना उसे (सत् को) निष्क्रिय सिद्ध करता है, किन्तु उसे 'चेतना' कहा गया है। इस तरह 'सत्' और असत् की व्याख्या में विरोधाभास है। अगर हम 'सत्' को क्रिया का धारक मानें, तब भी 'सत्' वास्तविकता या शक्त्यात्मकता में 'रूप' का ही निरूपक होता है; और, उसकी क्रियाशीलता क्रिया के धारण के बाद ही प्रारम्भ होती है। आकार या रूप स्वयं से क्रियाशील नहीं होता। व्याख्या की यह आर्षेयतर व्याख्या आर्ष दर्शन की सहज वैज्ञानिक व्याख्या के ठीक विपरीत है।

अब अगर हम सत्–असत् को भौतिकेतर–तत्त्व का पर्याय मानें तो 'भौतिक' को भौतिकेतर की उत्पत्ति मानना होगा, जो ईश्वरवादियों की दृष्टि के तो अनुरूप होगा, किन्तु विकासवादियों की दृष्टि के विपरीत। ईश्वरवादियों के विचारों में वैज्ञानिक विसंगतियाँ सर्वविदित ही हैं।

वैचारिक विकास वैज्ञानिक विकास से प्रभावित होती हुई आगे बढ़ती हैं। अकेला दिखता हुआ भी शक्तिमान् अकेला नहीं; क्योंकि अपने–आपमें वह शक्ति और शक्त की समन्विति होता है। यह ऐसा ही है जैसे कोई विद्युत–अपघट्य (electrolyte) विद्युत–अपघटन की प्रक्रिया में विद्युतावेशरूप आयन (ions) में अपघटित होते हैं। अपने विद्युतावेशितरूप में वे द्वन्द्वात्मक अर्थात् विरोधात्मक होते हुए भी अपनी समन्विति में एक–दूसरे के पूरक होते हैं तथा कार्य–विस्तार का कारण बनते हैं।

ऋषि 'जीवन' का प्रत्यक्ष और सर्वांगीण दर्शन करते हैं। अपने दर्शन में वे एकांगिक या एकदेशीय नहीं। वे जीवन को त्रिविध रूप में देखते हैं और चतुर्विध विचार करते हैं। भौतिकता वाह्य होती है; दैविकता और आत्मिकता आन्तरिक। इस तरह जीवन के अध्येता ऋषि मात्र भौतिकता को देखकर अपना निर्णय नहीं लेते। उनके लिए वाह्य भौतिक सृष्टि में सम्पूर्ण जड़–चेतन और प्रकृति–पुरुष सम्मिलित हैं। उनके लिए प्रकृति का विनाशकारी रूप उसके सौन्दर्य को छिपा नहीं पाता और वे उसके विनाशकारी रूप में भी नवसृजन का आधार देखते हैं। सम्पूर्ण प्राकृतिक सौन्दर्य जैसे ज्ञानेन्द्रियों के माध्यम उनके प्राणों तक पहुँच जाता है। यह उनके प्राण (चेतना) का सौन्दर्य–बोध ही है, जो विजानन भाव से मन्त्रों–ऋचाओं में उज्जागरित हुआ है। आध्यात्मिकता उनके लिए कारण–शरीर के अध्ययन का पारमार्थिक विज्ञान; 'आत्मा' (अत् + मनिन्) सार्व का द्रष्टा अध्येता; और 'धर्म' (धृ + मन्) वस्तु का द्रष्टा या प्रत्यक्षकर्ता है। यही कारण है कि वे 'आत्मा' को सार्व का द्रष्टा और 'अध्यात्म' को परमार्थ के अधिवक्ता रूप में देखते हैं। उनके लिए दोनों (आत्मा–अध्यात्मा) ही क्रिया–शरीर अर्थात् चेतन क्रिया–पुरूष के द्रष्टा हैं। 'आत्मा' जहाँ द्रष्टा के रूप में विज्ञाता है, वहाँ अध्यात्मा द्रष्टा और अधिवक्ता के रूप में सब कार्य निर्वाहक शक्तियों का द्रष्टा व्याख्याता है। अध्यात्मा आत्मा का अधि अर्थात् वरीय रूप है। इसी तरह 'आत्मा' भी 'मति' का वरीय रूप है। 'आत्मा' मति को देखती है। 'मति' की दृष्टि धर्म (धृ + मन्) पर रहती है। धर्म (धृ + मन्) को ऋषियों ने एक ऐसे क्रिया–पुरुष के रूप में देखा है, जो इन्द्रियों का संयमन ही नहीं करता, वरन् संयमित इन्द्रियों के हर प्रत्यक्षण का आलोचन करता हुआ आलोचित तथ्यों को विवेचक 'मति' के समक्ष रख देता है। 'धर्म' इस तरह मति के विवेचनात्मक कार्य के लिए न केवल दृष्टि (चक्षु) का वरन् तथ्य संग्राहक का भी कार्य

करता है। इस तरह इन्द्रियाँ जहाँ भौतिक सृष्टि को देखती हैं, वहाँ 'धर्म' उसके भौतिक तथ्यों को ग्रहण कर विवेचन अर्थात् विजानन के लिए मति को सौंप देता है। मति द्वारा विजानित अर्थ ही आत्मा का विषय बनता है। इस तरह 'शरीर' जिसे इन्द्रिय कहा गया है मात्र ऐन्द्रिय ही नहीं वरन्, परब्रह्म तक का निरूपक समझा जा सकता है; क्योंकि वही भौतिक सृष्टि को झेलता है और अपने को भौतिक सृष्टि के अनुरूप बनाते हुए, भौतिक सृष्टि की व्यवस्था को भी अपने अनुकूल व्यवस्थित करने का प्रयास करता है। इस तरह जैविक शरीर अपने—आप में प्रकृति की सबसे सुन्दर कृति है। 'धर्म' उसकी दृष्टि और 'परब्रह्म' अपनी विराटता में उसका पारमार्थिक व्यक्तित्व है।

गीता के श्रीकृष्ण स्पष्ट रूप से कहते हैं—*"अहमात्मा गुडाकेश सर्व+भूताशयस्थितः। अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्तः एव च"*।। (गीता, 10.20)

इतना ही नहीं वे अपने 'स्रष्टा' (स्रष्टा की सर्वव्याप्ति का रूप 'अ'), 'द्रष्टा' (मति की 'द्वन्द्वात्मक' विवेचनात्मक शक्ति, अक्षय 'काल' को भी देखने वाला) और 'पालक' के रूप को भी स्पष्ट करते हुए कहते हैं — *"अक्षराणामकारोस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च। अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः।।* (वही, 10.33)

'नर'रूप अर्जुन को संशय है — क्या वे उस 'नारायण' को देख सकते हैं, जिसके वे स्वयं स्वरूप हैं। फिर भी वे यह आग्रह करने से नहीं चूकते — "अगर मेरे लिए वह रूप देखा जाना शक्य हो तो मुझे वह स्वरूप दिखायें।" *"मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो। योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम्।।* (वही, 11.4)

श्रीकृष्ण (नारायण) अपने ही व्यक्त स्वरूप 'नर'रूप अर्जुन से स्पष्ट करते हैं — *"न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा। दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम्।।* (वही, 11.8)

यह दिव्य चक्षु वही ऋषि—दृष्टि है, जिसकी चर्चा हम आर्ष द्रष्टृत्व के रूप में सब शास्त्रों में देखते आये हैं, या जिसकी अपेक्षा हम हर शास्त्र के लिए रखते हैं। 'तर्क ऋषि' में जबतक ऋषित्व समाविष्ट रहता है, दृष्टि दिव्य अर्थात् प्रमात्मक होती है; ऋषित्व के धूमिल होते या हटते ही 'तर्क' अपना मार्ग भटक जाता है, उसकी प्रात्यक्षिक निश्चितता समाप्त हो

जाती है और 'तर्क' अपने प्रकरण से ही भटक जाता है। संकल्प (अर्थात् धृ + मन्) का अभाव तर्क को सांशयिक बना जाता है। निश्चिति उसकी दृष्टि से ओझल हो जाती है। गीता के 'नर' रूप अर्जुन इससे भिन्न नहीं।

श्रीकृष्ण की स्पष्टोक्ति है – *"भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन। ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप।।"* (वही, 11.54)

अर्जुनरूप 'नर' के लिये यहाँ 'परतंप' कहा गया है। 'परतंप' वह है जो संकल्प–बल से पराशक्ति को भी सिद्ध करने की शक्ति रखता है। 'तत्त्व' परमार्थ है। *"ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं"* जहाँ दर्शन, विचारण, चिन्तन और अभिव्यक्ति, को इंगित करता है, वहाँ इस कथन का सार 2धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष का रूप लेता हुआ परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी तक की व्याख्या प्रदान कर जाता है। 'परा' में लिंग, वचन–जाति आदि का भेद नहीं होता; वह प्रकाशरूप (ज्योतिरूप) ही अपनी व्यापकता का प्रदर्शन करता है। वह प्रेरक शक्ति है। *"चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः"* (मीमांसदर्शन 1.1.2) का चोदना (नोदना) है वह। 'पश्यन्ती' लिंग, वचन, जाति आदि भेदों को देखता–पहचानता है। 'मध्यमा' हृदय–स्थानी है और वह परा–पश्यन्ती–वैखरी तीनों को अर्थ प्रदान करता है। वह मध्यमा इसलिए नहीं कि उसकी स्थिति पश्यन्ती और वैखरी के बीच में है, वरन् इसलिए मध्यमा है कि मूलाधार और ब्रह्मरंध्र के बीच मध्यस्थानी हृदय का वह निवासी है। हृदय स्वयं आत्मा (द्रष्टा–ज्ञाता) का निवास माना गया है। प्राण–वायु का स्थान मुख्यतः मूलाधार से ब्रह्मरन्ध्र के बीच है। वाक् प्राणरूप है। जीवन की अभिव्यक्ति वस्तुतः उससे ही है। प्राण की गति अर्थात् पंचप्राण का सुन्दर सामन्वयिक वर्णन उपनिषदों (छान्दोग्य, ऐतरेय उपनिषद) में मिलता है। पंच प्राण हैं – प्राण, अपान, उदान, व्यान और समान। अपान वायु मूलाधार में अवस्थित होती है, उदान वायु कण्ठ से ऊपर ब्रह्मरन्ध्र की ओर जाती है। 'व्यान' सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त रहती है। 'समान' रूप प्राणवायु नाभि स्थानीय है। 'प्राण'–वायु शरीर में श्वास–प्रश्वास से क्रमशः भीतर जाती और बाहर निकलती। इसे मुख्य प्राण कहा गया है। इस श्वास–प्रश्वास की गति को हंसरूप में देखा गया है – *"हकारेण बहिर्याति सकारेण विशेत् पुनः। हंस इत्यक्षरद्वन्द्वं जीवो जपति सर्वदा"*।। (स्फोट दर्शन, पृ0 31 से आहृत) अर्थात् हकार से प्राण वायु का बर्हिगमन होता है और सकार से भीतर। इस प्रकार जीव दो अक्षरवाले 'हंस' रूप मन्त्र का सदा जप करता है।

उपर्युक्त मन्त्र में *'इत्यक्षरद्वन्द्वं'* का 'द्वन्द्व' पद दो विरोधी अर्थ वाले शब्दयुग्म को हमारे समक्ष ला खड़ा करता है – भीतर–बाहर। किन्तु, इस समस्त पद का यहाँ हमारे लिए बहुत महत्त्व है। हम देख आये हैं कि 'द्वन्द्व को आर्ष दर्शन में पूरक के रूप में देखा गया है। श्वास के साथ प्रश्वास न हो तो जीवन का अस्तित्व ही न रहे। फिर, श्रीकृष्ण ने भी अपने को अक्षरों में 'अकार' और समासों में 'द्वन्द्व' समास कहा है। 'अ' वह पूरक अक्षर है जो हर अक्षर की पूर्णता का कारण है। दूसरे शब्दों में श्रीकृष्ण 'अकार' के रूप में सर्वत्र हैं, सर्वव्याप्त, सर्वशक्तिमान् हैं। 'अ' से युक्त 'अभाव', 'असत्', 'अविद्या' आदि पद अपने साथ आये द्वन्द्वात्मक पद–'भाव', 'सत्', 'विद्या' आदि के अर्थ के पूरक हैं। एक के बिना दूसरे का अर्थ पूरा होता ही नहीं। श्रीकृष्ण विनाशक शक्ति नहीं, पालक शक्ति हैं – *"धाताहं विश्वतोमुखम्"*।

चत्वारि वाक्परिमिता पदानि में जहाँ हम वाक् को महत्त्व दे रहे होते हैं, वहाँ वाक् को प्राण का स्थान दिया जाना तथा प्राण में वायु की प्रमुखता का भी सर्वविद् होना हमारे समक्ष होता है। वायु ऊर्ध्वमुखी होती है। ऐसी स्थिति में वाक् के लिए मूलतः वायु का महत्त्वपूर्ण स्थान मूलाधार ही हो सकता है, सीधे कण्ठ या सिर नहीं। फिर वर्णों के उच्चारण में वायु की महत्ता सर्वविदित है। तैत्तिरीयोपनिषद् की शिक्षा–वल्ली के द्वितीय अनुवाक की मन्त्रोक्ति है – *"शीक्षां व्याख्यास्यामः। वर्णः स्वरः। मात्रा बलम्। साम संतानः। इत्युक्तः शीक्षाध्यायः"*।। अर्थात् अब हम शिक्षा का वर्णन करेंगे। वर्ण, स्वर, मात्रा, बल (प्रयत्न), साम (वर्णों का सम–वृत्ति से उच्चारण), संतान (संधि); इस प्रकार वेद के उच्चारण की शिक्षा का अध्याय कहा गया।"

अब अगर हम 'प्रयत्न' की बात करें तो इसे वर्णों के उच्चारण में लगे विशेष श्रम के रूप में परिभाषित पाते हैं। वर्ण के उच्चारण में लगा श्रम वस्तुतः प्राण (वायु) के उत्कर्ष का निरूपण करता है। *"वैखर्या मध्यमायाश्च पश्यन्त्याश्चै तदद्भुतम्। अनेकतीर्थभेदायास्त्रय्या वाचः परं पदम्।।* (वाक्य पदीयम्: ब्रह्मकाण्डम्)

अगर हम इस उपर्युक्त श्लोक को देखें तब हम वाक् के तीन रूप ही देख पाते हैं – पश्यन्ती, मध्यमा एवं वैखरी। इन्हें अनेकतीर्थ भेदायास्त्रय अर्थात् स्थान–भेद के कारण विभेदित किया गया है। वैयाकरणों ने इन

तीन को ही व्याकरण में स्वतन्त्र स्थान दिया है। वैखरी प्राण द्वारा उद्भासित होता है। यहाँ प्रश्न उठता है क्या पश्यन्ती और मध्यमा में प्राण कार्यशील नहीं होता? यह प्राण कौन–सा प्राण है? प्राण के पाँच रूप कहे गये हैं। अगर वैखरी मुख्य प्राण की क्रियाशीलता की देन है तो अन्य किसके प्रयत्न की देन हैं? ह्रदय या बुद्धि से शब्द उत्पन्न नहीं होते; यह तो वह स्थान–मात्र है, जहाँ मध्यमा निवसित होती है। स्पष्ट है बिना 'प्रयत्न' के वाक् की उत्पत्ति सम्भव नहीं।

स्पष्ट है कि वैयाकरण अपनी व्याख्या में निष्पक्ष या समदर्शी नहीं और, न ही अपनी कार्यशैली में निष्पक्ष हैं। वह प्राण के प्रयत्न से वाणी की उत्पत्ति तो मानते हैं, किन्तु प्राण के प्रयत्न को वैखरी तक ही सीमित कर देते हैं, शेष प्राणों के प्रयत्न का नाम तक नहीं लेते। हमने पंचप्राण की स्थितियों को भी देखा है। इनमें मूलाधार स्थित 'अपान', नाभि स्थित 'समान', सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त 'व्यान' और मुख में स्थित 'प्राण'रूप वायु ही शब्दोत्पत्ति के प्रयत्न–स्थान है। कण्ठ से भ्रूमध्य के बीच होने से 'उदान' सामान्यतः वर्णों की अभिव्यक्ति में भाग नहीं लेते। उसका उपयोग योगी ही वाक्ब्रह्म के ज्ञान के लिए करते हैं। तन्त्रशास्त्र इसकी अच्छी व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। ऐसी स्थिति में 'प्रयत्न' के विवरण में मात्र 'प्राण' वायु और 'वैखरी' वाक् को महत्त्व देना निश्चय ही 'व्याक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते शब्दा' जैसी उक्ति से परिभाषित व्याकरण अपने–आपके विषय–क्षेत्र को संकीर्ण बना देता है। शब्दोत्पत्ति सम्पूर्ण प्राण की प्रक्रिया का प्रतिफल है, यही कारण है कि ऋषि वाक् को ही प्राणचिह्न या प्राण मानते हैं।

'व्याकरण' वस्तुतः विग्रह अर्थात् विश्लेषण से सम्बद्ध है। स्पष्ट है कि यह शब्द–पृथक्करण के नाम पर स्वयं को एकांगी बनाता हुआ अपने को सीमित करता गया है। अपने पुरातन काल में यह निश्चय ही वाक्ब्रह्म से सन्दर्भित रहा होगा और इसके अन्तर्गत भाषा–शास्त्र से सम्बन्धित सब विधाएँ रखी गयी रही होंगी। ऋषिकालीन दार्शनिक युग में व्याकरण, किसी दूसरे नाम से ही सही, दर्शन के रूप में ही व्याख्यायित रहा होगा। ध्यातव्य है कि व्याकरण के विकास से पूर्व स्फोट दर्शन के रूप में उसका अस्तित्व रहा था।

औपनिषदिक या वर्तमानकाल में भी व्याकरण 'प्रयत्न' से अलग नहीं रहा है। और, 'प्रयत्न' प्राण शक्ति (वायु–शक्ति) से अलग नहीं। ऐसी स्थिति में शब्द निर्मिति अथवा शब्द–पृथक्करण प्रक्रिया को मूलाधारस्थित

वायु के 'प्रयत्न' से अलग रखना निश्चय ही वैज्ञानिकता के विरूद्ध होगा। [वैसे आज के दिनों में 'भाषा' को शब्द से अलग माननेवाले अथवा भाषा में शब्द और शब्दार्थ की गौणता सिद्ध करने वालों की कमी नहीं – ऐसा मैं स्वयं के अनुभव से कह सकती हूँ।] यहाँ यह भी ध्यातव्य है कि मूलाधार को 'मित्रावरुण सदना' भी कहा गया है।

मित्रावरुण अपनी समन्विति में रहते हैं। वे क्रमशः दिन और रात के नैतिक जीवन के संरक्षक भी है। 'मित्र' सत्य का संरक्षक है और 'वरुण' धृतव्रत है। 'मित्र' सहकारिता, इस तरह सार्व का द्रष्टा–संरक्षक है और सत्यरूप अन्तःप्रकाश का निरूपक है। वह प्रेरक शक्ति है। ज्योतिरूप इसकी प्रेरणा सत्य को उद्भासित ही नहीं करती, वरन् उसे उद्घोषित भी करती है। ऋग्वेद की उक्ति है – *"मित्राय पञ्च येमिरे जना अभिष्टिशवस। स देवान्विश्वान्बिभर्ति।।"* (ऋ० 3.59.8)। स्वामी दयानन्द सरस्वती ने यहाँ 'पञ्च' पद से पंचप्राण का और 'जनाः' से विद्वान का अर्थ लिया है। 'मित्र' को उन्होंने 'अपेक्षित बल' से सम्पन्न अधिष्ठान माना है। इस तरह 'मित्र' अपने–आपमें सहकारिता, सन्धि और मैत्री को स्थापित करनेवाली मननशील मानवीय शक्ति का मित्र और उसकी प्रेरक शक्ति है। कहा भी है – *"या सा मित्रावरुणसदना दुश्चरन्ती त्रिषष्ठिर्वर्णानन्तः प्रकटकरणैः प्राणसंगात् प्रसूते। तां पश्यन्तीं प्रथममुदितां मध्यमां बुद्धिसंस्थाम्* वाचं चक्रे करणविशदां वैखरीञ्ज।। (स्फोट दर्शन से आहृत; पृ० 25) तात्पर्य है – मूलाधार में रहनेवाली जो परा नाम की वाक्शक्ति है, वही प्राणवायु की सहायता से उसके साथ ही उठती हुई तिरसठ वर्णों को उत्पन्न करती है। उनमें प्रथम उदित पश्यन्ती है। फिर, बुद्धि संस्थान अर्थात् हृदयदेश में अभिव्यक्त होने पर 'मध्यमा' कहलाती है। वह जब मुख में आकर दूसरों के श्रवण का विषय होती है तब वैखरी कही जाती है।

'मित्रावरुणसदना' पद से स्पष्ट होता है कि मित्र और वरुण का निवासस्थल भी एक ही है। अब अगर हम देखें कि 'मित्र' दिन के नैतिक जीवन के और 'वरुण' रात के नैतिक जीवन के संरक्षक है; और फिर अगर यह देखें कि 'मित्र' सूर्योदय या दिन के देवता तथा 'वरुण' सूर्यास्त या रात्रि के, तो दिन–रात, सूर्योदय–सूर्यास्त, पूर्व–पश्चिम की पारस्परिक द्वन्द्वात्मक समन्विति हमें स्वतः स्पष्ट होती दृष्टिगोचर होती है। आर्ष दर्शन की इस विशिष्टता को हम यों ही नहीं भुला सकते। इस तरह पुनः हम अपनी निष्कर्षित अवधारणा पर ही पहुँचते हैं – अपनी परतम वैचारिक

स्थिति में सम्पूर्ण सृष्टि शक्तिरूप ही है, वह चाहे कारण–शक्ति हो या कार्य–शक्ति। इस सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को हम अगर शक्त्यात्मकरूप में देखें और सृष्टि का नामाकरण करें तो वह दिक–काल (space-time) के प्रतिबन्धित रूप अर्थात् ऋग्वेदीय 'तदेकम्' के सिवा वह अन्य कुछ नहीं होगा और बाद के कार्यरूप सृष्टि को देखें तो उसे *"अयमात्मा वाङ्मयः मनोमयः प्राणमयश्चः"* के रूप में ही व्याख्यायित होते पाते हैं। *"आत्मा आत्मना आत्मानं जानाति"* इसका ही साक्ष्य है।

वैयाकरण भर्तृहरि वाक् के इस मूल आधार 'मूलाधार' को छोड़ नाभिदेश से प्रारम्भ कर कण्ठ और ओष्ठ तक जाते हैं। ऐसा लगता है, जैसे कोई पैरों को छोड़ शरीर को हवा में चलाने का प्रयास कर रहा हो। 'वाक्' को 'वशिष्ठत्व' प्राप्त है। 'प्रयत्न' के द्वारा अपना अंस्तित्व प्राप्त करता 'वर्ण' जब 'प्राण' को नहीं भूलता, तब भला वह अन्य प्राणों को कैसे भूल सकता है? स्पष्ट है शब्दोत्पत्ति में सम्पूर्ण प्राण (पञ्च प्राण) को श्रेय जाता है। ऐसी स्थिति में शब्दोत्पत्ति के समय मूलाधार में स्थित 'अपान' रूप प्राण निष्क्रिय नहीं रह सकता। ध्यातव्य है प्रश्वसन क्रिया के समय वाक् की उत्पत्ति नहीं होती। वाक् की उत्पत्ति पञ्चप्राण के प्रयत्न और विकास का परिणाम है।

वायु अपने–आपमें क्रियाप्रधान शक्ति है। 'प्रयत्न' उसे विशिष्ट गति और दिशा प्रदान करता है। चेतनमय प्राण के प्रयत्न से उत्पन्न वाक् ही चेतनमय सृष्टि की व्याख्या का आधार हो सकता है। दूसरे शब्दों में 'वाक्' ब्रह्मरूप है; क्योंकि वृद्धिशील वह 'जीव'ब्रह्म का व्याख्याता है। दोनों ब्रह्म हैं; क्योंकि दोनों ही शक्ति–स्वरूप है। *"क्रिया पश्यति हि क्रियाः।"*

वाह्य उत्तेजनाएँ अपनी विशिष्टता के अनुरूप इन्द्रिय–विशेष को संवेदित करती हैं। 'मन' सम्पूर्ण इन्द्रिय समुदाय की प्रतिक्रिया को अपनी नियन्त्रिति में धारण करता है। इस तरह प्रक्रिया–विशेष के अन्तर्गत विचारण–चिन्तन सार्वार्थिक और पारमार्थिक रूप लेता हुआ अभिव्यक्ति के मार्ग पर चल पड़ता है। अभिव्यक्ति ही मुक्ति है। 'मुक्ति' या अभिव्यक्ति बिना प्रयत्न के नहीं होती। प्रयत्न बिना जीवत्व के नहीं होता। जीवत्व का लक्षण ही प्राण है। यही कारण है कि आर्ष दर्शन में निर्जीवता अर्थात् मृत्यु, अथवा निष्क्रियता अर्थात् संन्यास 'मुक्ति' का अर्थ नहीं धारण करते। वहाँ निष्काम कार्यशीलता ही मोक्ष है। गीता के नारायणरूप श्रीकृष्ण इसी निष्काम कार्यशीलता का उपदेश 'नर'रूप अर्जुन को देते हैं। निष्काम

कार्यशीलता, जैसा हि हमने देखा, बिना मनःनियन्त्रण अर्थात् 'धृ + मन्' रूप धर्म के सम्भव नहीं। प्रकारान्तरतः श्रीकृष्ण इसी धर्म का *'सहजं कर्म'* (गी० 18.48) के रूप में उपदेश करते हैं। वस्तुतः प्रकृति के अनुसार शास्त्रविधि से निर्धारित सहज कर्म ही गीता का 'स्वकर्म' या 'स्वधर्म' है। गीता ने इसे ही 'स्वधर्म', 'सहज कर्म', 'स्वकर्म', 'नियत कर्म', 'स्वभावज कर्म', 'स्वभावनियत कर्म' के रूप में देखा है। फिर, गीता ने फल की आसक्ति के त्याग को निष्काम कर्म कहा है और इस 'कर्मयोग' (*योगः कर्मसु कौशलम्*) को 'समत्वयोग', 'बुद्धियोग', 'तदर्थकर्म' (पारमार्थिक कर्म), 'मदर्थकर्म', 'मतकर्म' आदि नामों से संज्ञापित किया है।

गीता के पहले श्लोक का *'धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः"* अंश अपने–आपमें समवेत का स्वर है, जहाँ 'युयुत्सवः' द्वन्द्वात्मक विधि द्वारा संशयविहीन होकर पारमार्थिक यथार्थ का निर्णय लेने वाले हैं। संशय का निवारण ही यथार्थ का उद्‌गम है। इस यथार्थ को ही परमार्थ कहा गया है। त्रेता के राम की नीति–परायणता ने सीता को वनवास दिया था; द्वापर में फिर से नीति ने दुर्योधन से द्रौपदी–चीरहरण करवाया। सामाजिक न्याय के नाम पर स्वार्थ का पोषण अचानक क्रान्ति को जन्म नहीं देता; क्योंकि स्वार्थ–परमार्थ में स्वार्थ का पलड़ा भारी हो जाता है। इस 'धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे' में क्षेत्रज्ञ श्रीकृष्ण ही हैं, जो धर्म और कर्म की वाह्य द्वन्द्वात्मकता को समभाव से देख सकते हैं। वे जानते हैं धर्म और कर्म अपनी कार्यशीलता में एक–दूसरे के पूरक हैं। सार्थकता 'द्वन्द्वात्मक समस्त' को एक–दूसरे का पूरक, और अनर्थता उसे विरोधी सिद्ध करती है। द्वन्द्वात्मक दीख पड़ने वाले 'सत्–असत्' अपने कारित्व–क्रिया के अर्थ में एक दूसरे के पूरक; और, पारिणामिक 'सत्य' में अभिन्न सिद्ध होते हैं। श्रीकृष्ण भी अपने 'अ'कार के रूप में हर 'अर्थ' या परिणाम में पूरकरूप से निहत रहते हैं।

स्पष्ट है गीता का धर्म अपने–आपमें प्रज्ञानघनरूप है। जहाँ प्रज्ञानघनरूप धर्म क्रियाशील हो, वहाँ सब कुछ शुभ ही शुभ होता है, अशुभ कुछ भी नहीं; स्वयं 'अशुभ' भी अशुभ नहीं होता। गीता का निष्कामरूप स्वधर्म ऐसा ही शुभ है, और इसी के सहारे हर व्यक्ति मोक्ष प्राप्त कर ले पाता है, कर सकता है। राजा जनक इसके श्रेष्ठतम उदाहरण हैं।

हमने धर्म और कर्म के अभेदित रूप को देखा। इस तरह 'धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे' दोनों पद एक ही शरीर–क्षेत्र में समवेतित हैं। अर्थात्, एक ही क्षेत्र, धर्म और कर्म दोनों का निवास स्थल है। फलतः क्षेत्रज्ञ श्रीकृष्ण चंचलमना अर्जुन को निष्कामना का ही धर्मरूप से उपदेश करते हैं। एक निष्काम ही पारमार्थिक कार्य कर सकता है। श्रीकृष्ण निष्काम भाव से किये गये युद्ध–कर्म को ही विजय तथा विभूतिरूप मोक्ष–प्राप्ति का साधन मानते हैं। निश्चय ही गीता का 'धर्म' साम्प्रदायिक धर्म न होकर, 'स्व' का अर्थात् दर्शन का धर्म अर्थात् 'धृ+मन्' रूप सिद्ध होता है। तभी तो श्रीकृष्ण अपने उद्घोष में सीधे 'मोक्षयिष्यामि' का व्यवहार करते हैं, मोक्ष को परिभाषित नहीं करते। उनका उद्घोष है – *"सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज। अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः"*।। (गीता 18.66)

अज्ञान से उत्पन्न मोह से मुक्त अर्जुन श्रीकृष्ण से कहते हैं – *"नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत। स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव*।। (गीता 18.73) और महाभारतीय युद्ध को देखते और धृतराष्ट्र को उसका वर्णन सुनाते संजय का निर्णय होता है – *"यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः। तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम"*। (गीता 18.78)

इस तरह गीता की समाप्ति नर और नारायण के द्वन्द्वात्मक मगर पूरक, समन्विति की सुनिश्चित विजयप्राप्ति की कामनात्मक उद्घोष के साथ होती है। आर्ष दर्शन में नर और नारायण को वस्तुतः अलग–अलग दो अस्तित्व नहीं, वरन् एक समन्वित अस्तित्व माना गया है। 'नारायण' वस्तुतः क्रियाशक्ति है और 'नर' कारित्व शक्ति। नारायण रूप की क्रियाशीलता नररूप अर्जुन के माध्यम से सिद्ध होती है। श्रीकृष्ण स्पष्ट कहते हैं – *"मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय।"* (गीता 7.7) और आगे कहते हैं – हे अर्जुन! इस बहुत जानने में तुम्हारा कोई प्रयोजन नहीं; तुम तो बस इतना ही जानो कि इस सम्पूर्ण जगत् को मैंने अपने एक अंशमात्र से ही धारण कर रखा है। (वही; 10.42)

आत्मारूप श्रीकृष्ण यह भी कहते हैं – "यह आत्मा न मरता है और न मारा जाता है।" (वही, 2.19)। आगे कहते हैं – *"न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः। अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे*। (वही; 2.20)

मात्र शरीर से ही मनुष्य मनुष्य नहीं होता। वह तो अपने मनुष्यत्व से मनुष्य होता है। मनुष्य का मनुष्यत्व उसकी वह क्रियाशक्ति है, जो उसे

मननशील बनाती और उसकी पारमार्थिक कार्यशीलता का कारण बनती है। 'मनुष्य' वस्तुतः 'मनोरपत्यम्' के रूप में परिभाषित होता है। वह मनु की सन्तान है। 'मनु' भी 'मन् + उ' के रूप में निष्पन्न होता है। 'मन्', जहाँ चिन्तन, प्रत्यक्षण, पर्यवेक्षण, एषणा का अर्थ देता है, वहाँ 'उ' 'शिव' अर्थात् परमार्थ का। (हिन्दू धर्म कोश : शब्द—उः)। इस तरह 'मनु' स्वयं शिवमय हैं। दूसरे शब्दों में 'मनु' वह है जो मनसा, वाचा, कर्मणा हर रूप में पारमार्थिक चिन्तन या पारमार्थिक कर्म का कारण बनता है।

'मन' को ज्ञानेन्द्रिय और कर्मन्द्रिय दोनों श्रेणियों में रखा गया है। यह वस्तुतः मानव—व्यक्ति की आन्तःकरणिक क्रियाशीलता से सम्बद्ध है। अपनी क्रियाशीलता में यह चेता—संस्थान (nervous system) से सन्दर्भित तन्त्रिकाओं (nerves) के वैद्युतिक आवेश (nerve impulses) के उत्सर्जन और विसर्जन से सम्बद्ध है। आर्ष दर्शन में प्रत्यक्षतः वह (मन) इन्द्रियों से लेकर परतम चिन्तन—शक्ति अर्थात् ब्रह्म तक से सबद्ध है। ऐसी स्थिति में जब भी जीवन की बात की जा रही होती है तब वस्तुतः हम शरीर और जीव की समन्विति की बात कर रहे होते हैं। आर्ष दर्शन 'जीव' को शरीररूपी दुर्ग में निवसित शक्ति के रूप में देखता है। उसे वह जीवात्मा, क्रिया—पुरुष आदि के रूप में निरूपित करता है।

जीवन की अभिव्यक्ति 'व्यक्ति' के रूप में होती है। व्यक्ति वस्तुतः व्यक्त अर्थात् जीवन का कार्यकारी इकाईरूप है। 'मनुष्य' जीवन के उसी स्थूलरूप व्यक्त इकाई व्यक्ति का आन्तःकरणिक मननशील क्रिया—पुरुष है। वह शक्त्यात्मक आन्तःपुरुष सम्पूर्ण शक्त्यात्मक सृष्टि का द्रष्टा—ज्ञाता है। व्यक्ति अपनी धर्म—दृष्टि से इस क्रिया—पुरुष को ही जागृत कर सर्वज्ञता प्राप्त करता है। चञ्चल इन्द्रियाँ और चञ्चल मन दैहिक सुख में ही भटकती रह जाती है; सर्वज्ञरूप धारण नहीं कर पातीं। संयमित मन और इन्द्रियाँ परतम को प्राप्त होकर परतम आनन्द में निमग्न रहती हैं। वह आन्तःकरणिक अस्तित्व अपनी मननशीलता में ही सृष्टि की हर समस्या को देखने—समझने और सुलझाने में समर्थ है। आर्ष दर्शन के अनुसार व्यक्ति स्थूल शरीर से ससीम और सान्त है परन्तु सूक्ष्म शरीर अर्थात् मनःशरीर से असीम और अनन्त है। यही कारण है कि आर्ष दर्शन उसमें 'ब्रह्म' के व्यावहारिक रूप को देखता ही नहीं, वरन् उसे प्राप्त करने का मार्ग भी हमें दिखाता है। ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन का ब्रह्म या ईश्वर लोकेतर नहीं, वरन् सृष्टि की कार्यशीलता का कारण भी है।

इस तरह 'जीवन' का जीवात्मा स्वयं शक्तिरूप है। वही शरीर में स्थित स्थान भेद से ब्रह्म और अध्यात्म भी है। इस तरह मननधर्मा मनुष्य अपनी आत्मिक क्रियाशक्ति को अपनी सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता और सर्वव्याप्तता का कारण बना सकने में समर्थ है। वह अगर अपने को सृष्टि की परिस्थिति के अनुकूल अनुकूलित कर सकता है, तो वह सृष्टि की परिस्थितियों को भी अपने व्यवहार के लिए अपने अनुकूल बना सकता है। वह स्वभाव से अर्थात् आत्मतः विज्ञानमय–आनन्दमय है।

मनुष्य अपनी अभिव्यक्ति और व्यवहार दोनों रूपों में ब्रह्म के शिवमय रूप को उज्जागरित कर सकने में समर्थ है। वह पारमार्थिक है। हर सामान्य व्यक्ति अपने को आभिव्यक्तिकरूप से मनुष्यवत् बना सकने में समर्थ है।

व्यक्तिरूप में मनुष्य, वस्तुतः 'अत् + मनिन्' रूप आत्मा का कार्यकारी रूप है, जिसे शरीर में व्याप्त शरीरी अथवा क्षेत्र में व्याप्त क्षेत्रज्ञ के रूप में देखा गया है। इस तरह कोई 'शरीर' शरीरी के बिना नहीं, और न ही कोई 'क्षेत्र' क्षेत्रज्ञ के बिना है। फलतः कोई भी व्यक्तिरूप मनुष्य अमानवीय या अमानुषिक नहीं हो सकता। इन्द्रियों के वशीभूत होकर अर्थात् मनुष्य की मननशीलता या मनुष्यता के अभाव में ही व्यक्ति के अमानुषिक होने की स्थिति आती है। व्यक्ति की अमानुषिकता को दूर करने के लिये ही 'धर्म' है; क्योंकि मन की संयमिता ही आर्ष दर्शन में धर्म है। परमार्थरूप सर्वकल्याण ही धृत मन (संयमित मन) का लक्ष्य है। धृत मन का अनुगामी बनकर ही अभ्युदय और निःश्रेयस् की प्राप्ति सम्भव है। धृत मन निष्कामना की ओर ले जाता है। आर्ष दर्शन का 'मनुष्यजा' अर्थात् 'मानव–व्यक्ति' इस रूप में अपने को विकसित करते हुए मानवीय संसार की व्याख्या और उसका विस्तार करता है।

मनुष्य की आत्मा (अत् + मनिन्) या ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) इस तरह व्यक्तिपरक दृष्टि में स्थान–भेद से चार रूपों में व्याख्यायित होता है। वैश्वानर ('अ') के रूप में वह स्थूल वस्तुओं का अनुभव करती है; तैजस ('उ') के रूप में वह सूक्ष्म को अनुभव करती है; प्राज्ञ ('म') के रूप में वह अव्यक्त वास्तविकता अर्थात् शक्त्यात्मक रूप का अनुभव करती है और 'तुरीय' (क्रिया–शक्तिरूप, कार्यकारिता) के रूप अर्थात् व्यावहारिकता अनुभव करती है। इन्हें ब्रह्म के चार पादों के रूप में भी देखा गया है।

आत्मा अर्थात् ब्रह्म का चतुर्थ स्थानीय रूप, यथा चेतनावस्था का 'आलोकित चेतन' और वास्तविकता का 'ब्रह्म', वस्तुतः क्रियात्मक शक्ति की कार्यकारी क्रियाशीलता का निरूपक है। यह चौथा ही ऐसा विशिष्ट है, जिसे आर्ष दर्शन ने 'तुरीय' कहा है।

मानक हिन्दी कोश (रामचन्द्र वर्मा द्वारा सम्पादित) ने 'तुरीय' शब्द का अर्थ, विशेषण रूप में 'चतुर्थ'; स्त्रीलिंग के रूप में 'उच्चरित वाणी' अर्थात् 'वैखरी' और, 'ब्रह्म में होने वाली लीनता' से तथा, पुल्लिंग के रूप में 'निर्गुण ब्रह्म' से लिया है। 'तुरीय–वर्ण' विशेषण रूप में 'शूद्र' का अर्थ देता है। स्पष्ट है कि 'तुरीय' पद वस्तुतः चौथे या चौथाई के सामान्य अर्थ के लिये नहीं, कार्यकारी विशिष्टता को प्रदर्शित करने के लिये किया गया है।

हमने 'शूद्र' वर्ण के कार्यकारी रूप की व्याख्या देखी है। इसे यहाँ संक्षेपतः देना अनिवार्य प्रतीत होता है। वर्णों का वर्गीकरण, व्यवस्थापरक समाज में, योग्यता–प्रधान है। इसमें वर्णों का वर्गीकरण ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र वर्ण के रूप में हुआ है। इनमें से ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य को द्विज कहा गया है और 'शूद्र' को अद्विज है। वस्तुतः यह व्यवस्था कर्माधारित है; और, द्विजत्व कर्मकुशलता अर्थात् विशेषज्ञता का निरूपक है। ब्राह्मण वर्ण अध्ययन–अध्यापन का विशेषज्ञ है, क्षत्रिय वर्ण रक्षण का और वैश्य वर्ण कृषि और वाणिज्य–व्यापार का विशेषज्ञ है। जिनमें विशेषज्ञता प्राप्ति की क्षमता नहीं होती, वे कार्य करने वाले अर्थात् अप्रशिक्षित श्रमिक वर्ग में रह जाते हैं। जाति–व्यवस्था के पूर्व चारों वर्णों में व्यावहारिक समता और सौहार्दता होती है। बिना द्विजत्व प्राप्त किये कोई भी सम्बन्धित वर्ण–श्रेणी का सदस्य नहीं हो सकता। जन्म से इस वर्ण–व्यवस्था में ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य वर्ण के बालक भी शूद्र होते हैं। कहा भी है – *"ब्राह्मण–जन्मना जायते शूद्रः संस्कारात् द्विज उच्यते, विद्यया याति विप्रत्वं त्रिभिः श्रोत्रिय उच्यते।"* या फिर, *"जात्या कुलेन वृत्तेन स्वाध्यायेन श्रुतेन च एभिर्युक्तो हि यस्तिष्ठेन्नित्यं* स द्विज उच्यते।" योग्यता प्राप्त कर लेने के बाद शूद्र भी द्विज हो सकते थे। सत्यकाम जाबाल अपनी योग्यता सिद्ध करने के बाद द्विज बन गये थे। यह व्यवस्था योग्यता की विशिष्टता पर आधारित थी। जाति (जन् +क्तिन्) व्यवस्था में उत्पत्ति (जन्म) महत्त्वपूर्ण हो गई, और योग्यता गौण हो गई। योग्यता की प्रमुखता में शूद्र का स्थान हीन नहीं माना जाता था। शूद्र कार्मिक या श्रमिक वर्ग के होते हुए भी सामाजिक

स्थिति में अन्य वर्णों के बराबर थे। तुरीय वर्ण के रूप में शूद्र की सामाजिक स्थिति महत्त्वपूर्ण थी। 'तुरीय' वस्तुतः व्यावहारिक कार्यकुशलता का द्योतक रहा है। वैसे 'तुरीयम्' पद का अर्थ आत्मा की वह चतुर्थ अवस्था जिसमें वह ब्रह्म अर्थात् परमात्मा के साथ तदाकार हो जाती है। दूसरे शब्दों में व्यक्ति पारमार्थिक हो जाता है।

'तुरीय' के उपर्युक्त रूप की व्याख्या का उदाहरण हमने अन्यत्र उद्धृत ऋग्वेदीय मन्त्रों में स्पष्टतः देखा है – यथा *"चत्वारि वाक्परिमिता... तुरीयं वाचो मनुष्या वदिन्त।।"* (ऋ0 10164.45)। *"सोमः प्रथमो... पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजाः।।"* (ऋ0 10.85.40) *'तुरीय वर्णः'* अर्थात् शूद्र वर्ण का अर्थ देता है। स्पष्ट है कि 'तुरीय' पद कार्यकारी स्थिति का निर्देशन करता हुआ कार्यकारी ब्रह्म (महः) अर्थात् कार्यःविस्तारक ब्रह्म को निरूपित करता है।

स्पष्ट है कि मनुष्यजाः का मनुष्यत्व (अर्थात् 'मनः पुरुष' या 'मनः मानव') और 'क्रियापुरुष' रूप ब्रह्म अभेदित सिद्ध होते हैं। दोनों ही क्रिया–पुरुष के रूप हैं, क्योंकि दोनों ही कार्य का विस्तार कर सकने में समर्थ हैं। क्रिया–पुरुष अपने–आपमें 'क्रिया–कारित्व' की समन्विति होने के कारण शक्त्यात्मक कार्यरूप पुरुष है; और क्रियात्मक होने से क्रिया–पुरुष। क्रिया अपनी अव्यक्तता (प्रतिबन्धिता) में निर्गुण, नित्य, निर्विकार और सबका कारणरूप है; किन्तु अभिव्यक्तावस्था में क्रिया–कारित्व की समन्विति रूप से कार्यकारी ब्रह्म है। आर्ष दर्शन का 'पुरुष' यही शक्त्यात्मक कार्य–पुरुष है। 'पुरुष' पूर्णत्व का निरूपक है।

शक्ति जिस रूप में भी हो, पूर्ण और शक्त्यात्मक ही होती है। फलतः शक्ति में से शक्ति को निकालने पर भी शक्ति ही शेष बचती है। 'पूर्णमदः पूर्णमिदं' (बृ0उ0 5.1.1 पूर्वार्द्ध) शक्ति की अविनाशिता का ही उद्घोष है।

ऋषि–दृष्टि का विवेचन अपनी वैज्ञानिकता में अद्भुत है। 'वह' अनन्यतम शक्ति अपने रूपान्तरित शक्ति रूपों (क्रिया–कारित्व) की समन्विति में कारणरूप जगत् का निरूपक है। जगत् इसलिए कि वह 'कार्य' है; और, कारण इसलिए कि वह इस स्थूल सृष्टि का कारण है। 'शक्ति' गति है, प्रकाश है, कण है, आवेश है; और कणों एवं आवेशों (charge) की समन्विति में वह स्थूलरूप में कार्यकारी है। हर कण, इस तरह, एक जगत्

है; क्योंकि वह शक्ति–शक्त, क्रिया–कारित्व अथवा आवेशों की समन्विति में 'अर्थ'रूप शक्तिमान् है। शक्तिरूप यह सृष्टि–द्वय या पुरुष–द्वय (क्रिया–पुरुष और कार्य–पुरुष) अपने–आप में पूर्ण हैं। यहाँ ऋषि ने 'पूर्ण' से शक्ति के कार्यकारी रूप का अर्थ लिया है। शक्ति अविनाशी और अविभाज्य है। वह रूपान्तरित होता है, घटता या नष्ट नहीं होता। उसका परिमाण स्थिर है।

ऋषि–दृष्टि का तेज सत्–असत्, भाव–अभाव, विद्या–अविद्या, वह (अदः) और यह (इदम्) के द्वन्द्वात्मक दीख पड़ने वाले युग्मों को, पारस्परिक समन्वयन के आधार पर, बलवन्त होते देखता है। वह देखता है कि शक्ति और शक्त के समन्वयन से विकसित शक्तिमान् ही वीर्यमान् पुरुष है, जिसका नर्तन ही सृष्टि का विस्तार है।

'बल' या शक्ति भौतिकी का विषय है और 'बल' की पारमार्थिक उपयोगिता का विज्ञान ही अध्यात्म है। वस्तुतः अध्यात्म जीवन से सन्दर्भित हर विज्ञान के पारमार्थिक रूप की समष्टि है। अध्यात्म वस्तुतः 'आत्मा या व्यक्ति से सम्बन्ध रखने वाला (आत्मनः सम्बद्धम्) के रूप में परिभाषित हुआ है। आज का वैज्ञानिक 'बल' को भौतिकी के आगे जाकर नहीं देखता; वह इन्द्रियों के प्रत्यक्षण तक ही रह जाता है। फलतः वह इन्द्रियों के वैयक्तिक 'स्व' से आगे नहीं जा पाता। वह भूल जाता है कि मात्र व्यक्ति से समुदाय या समाज नहीं बनता; वह बनता है व्यक्तियों की समन्विति से। व्यवस्था समन्विति के लिये होती है, मात्र व्यक्ति के लिये नहीं। 'समन्वय' द्वन्द्वात्मक विरोध में नहीं, वरन् द्वन्द्वात्मक समन्वय में जीता है। पूर्णता पूरक की अपेक्षा रखती है, विरोध का नहीं।

स्पष्ट है, आज का वैज्ञानिक–विचारक जबतक ऋषि की तरह निर्लोभ–निष्पक्ष–निष्काम–बहुश्रुत नहीं हो जाता, समन्वय के यथार्थ को परमार्थतः नहीं जान लेता, वह ऋषि के पारमार्थिक दर्शन, विज्ञान, अध्यात्म अर्थात् पारमार्थिक विज्ञान को समझ नहीं सकता। इसके लिए अनिवार्यता है जीवन–विज्ञान को देखने–जानने–समझने की। जीवन–विज्ञान को जाननेवाला व्यक्ति किसी एक वैषयिक ज्ञान से ही जुड़कर नहीं रह जाता; वह जीवन का द्रष्टा–ज्ञाता होता है। फलतः वह जीवन को चतुर्विध देखता–विचारता है। मानवेन्द्र की उक्ति है – "Popular work of philosophising scientists usually treat particular branches of science–

physics or biology or psychology. They cannot but give one-sided pictures. Any unbiassed philosophical deduction from the result of modern scientific research, however, requires a general acquaintance with an integrated picutre of the totality of scientific knowledge. The most outstanding feature of modrn scientific research is to reveal that the enquiries carried on by the particular branches of science, physical as well as biological, are converging upon a common meeting ground." (Science and Philosophy, p. ii) आगे लिखा है – "Scientific knowledge has a philosophical implication. As a matter of fact, science and philosophy have been interoven from the very dawn of civilisation. (वही, p. iii-iv)

मनुस्मृति की उक्ति है – *"अग्निवायुरविभ्यस्तु त्रयं ब्रह्म सनातनम्। दुदोह यज्ञसिद्धयर्थमृग्यजुःसामलक्षणम्।।"* अर्थात् ब्रह्मा ने यज्ञ की सिद्धि के लिये ऋक्, यजु और साम इन सनातन वेदों को क्रमशः अग्नि, वायु और सूर्य से प्रकट किया।" (मनु0 1.23)। त्रयी के इस सनातन रूप में सामवेदरूप श्रीकृष्ण स्वयं सूर्य अर्थात् सबका प्रकाशक सिद्ध होते हैं। स्पष्ट होता है 'शब्द' अपने–आपमें ब्रह्मरूप शक्ति है।

तैत्रिरीयोपनिषदिक उपर्युक्त मन्त्र में व्यवहृत 'सन्तानः' पद, जहाँ 'संधि' के पर्याय के रूप में व्यवहृत हुआ है, वहाँ इसका पर्याय 'विस्तार' और नैरन्तर्य भी है। 'मात्रा' शब्द, जहाँ 'मानक' या 'नियम' का अर्थ देता है, वहाँ वह संचित शक्ति का भी प्रतीक है। यह परिमाण का द्योतक है। द्रव्य और शक्ति का मापक यह काल का भी मापक है। ह्रस्व स्वर के उच्चारण करने में जो समय लगता है वह समय (काल) है। फिर, 'बलम्' शब्द जहाँ शक्ति अर्थात् प्रयत्न का निरूपक है, वहाँ वह 'सांस' अर्थात् जीवन (प्राण) और रूप का भी निरूपक है। यहाँ सृष्टि, चाहे वह 'वाक्' की हो या 'जीवन' की, अपनी प्रक्रिया में 'शक्ति' वस्तुतः वैज्ञानिक क्रमबद्धता को ही अपनाती है।

श्रीकृष्ण जब कहते हैं – *'अहमात्मा... सर्वभूताशयस्थितः"; "आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान्"; "मरीचिर्मरुतामस्मि नक्षत्राणामहं शशी"; "वेदानां सामवेदोऽस्मि"; "इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना"; "पितृणामर्यमा चास्मि यमः संयमतामहम्"; "कालः कलयतामहम्"; "पवनः पवतामस्मि"; "अध्यात्मविद्या विद्यानां"; अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः*

सामासिकस्य च। अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः।।" (गीता; अ० 10) – वे शिक्षा–प्रकरण के सब अवयवों अर्थात् कारण–तत्त्वों की व्याख्या अपने–आप के रूप में प्रकट कर रहे होते हैं। स्पष्ट है कि वाक् और जगत् अपनी सृष्टि में एक ही कारण–ब्रह्म का विस्तार हैं और अपनी पारस्परिक समन्विति में चेतनमय रूप से कार्यशील हैं।

'ब्रह्म' के चार पाद में से तीन पाद 'मात्रा' (अ, उ, म) ही हैं और चौथा पाद स्वयं क्रियारूप निर्गुण ब्रह्म बलरूप में वहाँ उपस्थित है। बिना प्रयत्न (बल) के वर्ण और मात्राएँ उच्चरित नहीं होतीं। 'अ', 'उ' और 'म' तीनों ही ह्रस्व मात्रा हैं। इस तरह आक्षरिक मात्राओं में 'अ' कार होने से ब्रह्मरूप श्रीकृष्ण जहाँ सर्वव्यापक विष्णु हैं, वहाँ वे काल के भी मापक महाकाल हैं। स्पष्ट है, 'सगुणता' की सजीवता का कारण स्वयं क्रियात्मक निर्गुणता ही है। इस तरह 'सत्–असत्' में 'सत्' क्रियाविहीन अर्थात् 'असत्' से अलग रहकर 'सत्य' का रूप नहीं ले सकता। द्वन्द्वात्मकता अर्थात् कारित्व और क्रिया की संयुति ही 'वीर्य' या 'बलरूप' जीवनी–शक्ति होती है। स्पष्ट है कि सगुणरूप मननशील मनुष्य ही निर्गुण शक्तिगत ब्रह्म का सगुण (जीवनशील व्यक्त) रूप है। फलतः वह 'तुरीय' अर्थात् कार्यशील चेतनरूप में सृष्टि–विस्तारक ब्रह्म (महःरूप) ही है। 'वैखरी' रूप में मनुष्य की जीवनी शक्ति की बोधगम्य ध्वन्यत्मक या चेष्टात्मक अभिव्यक्ति हो, या पतिरूप 'मनुष्यजाः' की वृद्धिशील व्यावहारिक व्यवस्थिति, वह 'तुरीय' के रूप में वरीय ही सिद्ध होता हे। "द्वन्द्व वै वीर्यम्"।

जब हम अपने चिन्तन में दृष्ट प्राकृतिक–द्वन्द्वों को देखने–समझने से अपने को मना कर, मात्र अपने स्वीकार्य रूप पर ही दृढ़ होने का प्रयास करते हैं, तब हम वैयक्तिक एकांगिता को जी रहे होते हैं। हमारा निर्णय सपाट–सी धरती पर चलते रहने जैसी हो जाती है। हम उबड़–खाबड़, कंकड़ीले पथ पर चढ़ाई–उतराई के वातावरण को समझ नहीं पाते। हमारे आस्था–विश्वास विवेक की कसौटी पर कसे जाने से वंचित रह जाते हैं। फलतः हम और हमारे विचार अधूरे और अयथार्थ रह जाते हैं। हमारा विवेक जब इन सबों को देखता हुआ द्वन्द्व के विरोध को सामंजस्य की राह पर, प्रत्यक्ष और तर्क दोनों की राह चलकर, लाता है तभी हम यथार्थ को ग्रहण कर पाते हैं। अपने स्वार्थिक लक्ष्य को सिद्ध करने के लिए तर्क करना वस्तुतः कुतर्क कहलाता है; क्योंकि वह एक–पक्षीय होता है, पारमार्थिक नहीं। हमारी आस्था और हमारा विश्वास जब पारमार्थिक होता

है तभी हम यथार्थ तक पहुँच पाते हैं। व्यक्ति की स्वतन्त्रता इसी पारमार्थिक सिद्धि के लिए अपेक्षित है। महाभारत ने *"न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न..."* (शा0प0 59.14) कहकर उसी स्थिति का वर्णन किया है।

अलबर्ट आइन्स्टाइन स्वतन्त्रता के सन्दर्भ से कहते हैं – "If one were to take that goal out of its religious form and look merely at its purely human side, one might state it perhaps thus: free and responsible development of the individual, so that he may place his powers freely and gladly in the service of all mankind." (Ideas and opinions by Albert Einstein).

इसी सन्दर्भ में मानवेन्द्र भी लिखते हैं – Freedom means the right of individuals to choose how best each can unfold his or her creativeness and thus make the greatest contribution to common welfare and social progress."

फिर आइन्स्टाइन शिक्षा के सन्दर्भ से कहते हैं – "The value of a man, however, should be seen in what he gives and not in what he is able to receive." (Ideas and opinions : Albert Einstein.).

शिक्षक और छात्र के सन्दर्भ से आइन्स्टाइन लिखते हैं – Bear in mind that the wonderful things you learn in your schools are the work of many generations,... All this is put into your hands as your inheritance in order that you may receive it, honour it, add to it, and one day faithfully hand it on to your children. Thus do we mortals achieve immortality in the permanent things whcih we create in common." (वही).

शिक्षा और स्वतन्त्र विचार के सन्दर्भ से आइन्स्टाइन लिखते हैं – "It is not enough to teach man a specialty. Through it he may become a kind of useful machine but not a harmoniously developed personality. It is essential that the student acquire an understanding of and a lively feeling for values" (वही).

शिक्षा के सन्दर्भ से ही आइन्स्टाइन लिखते हैं – "...friendly service for our predecessors must indeed not be neglected, particularly as such a memory of the best of the past is proper to stimulate the well-disposed of today to a courageous effort."(वही).

आज की आवश्यकता है कि हम जीवन–मूल्य को समझें। इसके लिए हमें एक बार फिर 'नूतन–पुरातन की द्वन्द्वात्मक पृष्ठभूमि में सृजनात्मक दृष्टिकोण से प्रवेश करना होगा, विरोधात्मक और हीनभावना से नहीं।

हमें वैश्विक स्तर पर आर्ष वाङ्मय के पुरातन पन्नों में भी जीवन–मूल्य को खोजना होगा; क्योंकि ज्ञान पुरातन या बेकार नहीं होता। आज हम वैश्विक युद्ध से बचने का तदर्थ प्रयास भर करते जा रहे हैं। जीवन–मूल्य की अनदेखी करती आज की राजसत्ता आतंक को बढ़ावा देती हुई ही अपना वर्चस्व स्थापित करने में लगी रह जा रही है। व्यक्ति में गौण होता मानवीय विकास जो मार्ग ले रहा है, वह निराशाजनक ही दीख पड़ता है। जीवन को समझने के लिये आवश्यकता है दार्शनिक प्रत्ययों को गम्भीरता से देखने–समझने की। आर्ष दर्शन अपने मौलिक रूप में आज भी वैश्विक दर्शन को नेतृत्व दे सकने में समर्थ है – यह किसी भी विवेकशील के लिये समझना अत्यन्त ही सहज है। हाँ, इसके लिये आर्ष दर्शन के मूल प्रत्ययों को देखना–समझना अनिवार्यतः अपेक्षित हे। अपेक्षाएँ कलहपूर्ण स्थिति में द्वन्द्वात्मक हो सकती हैं; किन्तु यह अगर कलहात्मक न होकर समन्वयात्मक हो, तभी समाज जी सकता है, व्यक्तिगत अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति हो सकती है।

हेगेल ठीक ही थे, जब सोचा–जाना था कि जहाँ गति है, 'जीवन' है, यथार्थ (परमार्थ) है, विचार या अनुभव है वहाँ द्वन्द्वन्याय भी है; क्योंकि दो विरोधी स्थितियों के बीच से तभी हम सत्य को निष्कर्षित कर पाते हैं जब हम दोनों के महत्त्व को आदर देते हुए उन्हें ग्रहण करते है। सुकरात और प्लेटो भी अपने विश्वास में ठीक ही आश्वस्त थे जब उन्होंने 'शुभ' को वस्तुनिष्ठ (शक्त्यात्मक) और शाश्वत माना था और साथ ही द्वन्द्वन्याय प्रणाली द्वारा उसके ज्ञान को सम्भव कहा था। निश्चय ही द्वन्द्वन्याय से वैचारिक सहिष्णुता बढ़ती है और समन्वय की जड़ें मजबूत होती हैं। आर्ष दर्शन का मूलाधार ही समन्वय है। इसे भूल–भुलाकर विश्व गुमराह ही होता रहा है और होता रहेगा। आज अनिवार्यता है इस आर्ष दर्शन को समझने और व्यवहार में लाने की; क्योंकि तभी हम मनुष्य या मनुष्यजा हो सकने का गौरव प्राप्त कर सकते हैं। 'द्वन्द्व' में कलह या विरोध को न खोजकर अविरोधी पूरकता को खोज कर ही हम वीरत्व प्राप्त कर सकते हैं। ऋषि–उक्ति – *"द्वन्द्वं वै वीर्यम्"* इसे ही सत्य सिद्ध करता है।

टिप्पणी

आधुनिक युग में यदि हर व्यक्ति के डी.एन.ए. छाप (print) को संजोकर रखा जाय और पुनर्जन्म की तथाकथित घटनाओं से

सम्बन्धित व्यक्ति के डी.एन.ए. की छाप का मिलान कराया जा सके तो सम्भवतः तथ्यों के आधार पर कुछ निश्चित निष्कर्ष प्राप्त हो सकता है। तत्काल इसमें अनेक कठिनाइयाँ हैं।

1. भूः, भुवः, स्वः ये तीन प्रसिद्ध व्याहृतियाँ हैं। उन तीनों की अपेक्षा से जो चौथी व्याहृति 'महः' नामसे प्रसिद्ध है, को महाचमस के पुत्र ने प्रतिवेदित किया था। यह चौथी व्याहृति ब्रह्म है। वही आत्मा है। अन्य सब देवता उसके अंग है। इस चौथी व्याहृति के सन्दर्भ से ही चतुर्थ स्थानीय को 'तुरीय' कहा गया है। सोम, गन्धर्व, अग्नि और मनुष्यजा में, मनुष्यजा को 'तुरीय' स्थान दी गई है।

●

अध्याय-4

आतंक

माघ की उक्ति है – अन्यदुच्छृंखलं सत्त्वमन्यच्छास्त्रनियन्त्रितम्, समानाधिकरण्यं हि तेजस्तिमिरयोः कुतः। (शिशुपालवध, 2/62) अर्थात् "उच्छृंखल, नियमों को न माननेवाला दूसरा ही होता है और शास्त्रों के नियन्त्रण में चलनेवाला दूसरा; प्रकाश और अन्धकार कभी एक जगह नहीं रह सकते।"

स्पष्ट है, व्यवस्था की आवश्यकता या अनिवार्यता विजातीयता या विषमांगता (heterogeneity) के कारण होती है। इन्द्रियों की विषमांगता मानसिक व्यवस्थिति का कारण होती है। मानसिक द्वन्द्वता बौद्धिक या विवेचन–व्यवस्था को अनिवार्य बना देती है। बौद्धिक विवेचन भी वास्तविकता और सार्वोपयोगिता के लिये आत्मिक या चैत्तिक चिन्तन को आमन्त्रित करता है; और सार्व से परमार्थ चिन्तन के लिये 'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) स्वतः सामने आ जाता है। इस तरह व्यक्ति से लेकर सृष्टि–पर्यन्त तक में व्यवस्था की अनिवार्यता पारमार्थिक 'ब्रह्मज्ञान' को अनिवार्य बना देती है। पारमार्थिक ज्ञान से ही परमकल्याण के कार्य संचालित हो पाते हैं। इस तरह कोई भी व्यवस्था अपने परतम अर्थात् अपने अव्यक्त मौलिक कारणरूप से प्रत्यक्षतः परिचित होना चाहती है। यहीं विज्ञान और दर्शन का प्रादुर्भाव होता है। अपरतम व्यक्त से परतम अव्यक्त तक पहुँचना और उसे जानकर पारमार्थिक व्यवस्था का मार्गदर्शन करना दर्शन का विषय है। फलतः अव्यक्त परतम से लेकर अपरतम व्यक्त स्थिति तक में जीवन्त–जीवन की क्रमबद्ध व्यवस्था दर्शन के मार्गदर्शन से ही शुभतः सिद्ध हो सकती है।

इस व्यवस्था के सम्पादन के लिये ज्ञानात्मक एवं कार्यात्मक शक्ति की समन्वित व्यवस्था अपेक्षित होती है। ब्रह्म अपनी–पूर्णता में परतम सत्ता है, जिसमें ज्ञान और तत्त्व अभेदित हैं। जागतिक व्यवस्था में जहाँ राजा प्रजारंजन के लिये हो, वह अपने–आपमें व्यक्ति होता हुआ भी व्यक्ति नहीं रह जाता, ब्रह्मरूप हो जाता है। वह ज्ञानमय कर्म का ज्ञाता तथा उसका उपदेशक और निर्देशक भी बना होता है। दूसरे शब्दों में उसे

ज्ञान और कर्म दोनों के स्तर पर आदर्श सिद्ध होना होता है। उसे आचार और व्यवहार दोनों स्तरों पर अर्थात् मनसा–वाचा–कर्मणा एक होना होता है। इस तरह राजा अपने–आपमें शरीर–बल और ज्ञान–बल का समन्वितरूप सिद्ध होता है। ज्ञान–बल उसे देश–काल और शास्त्र का ज्ञान देते हैं और शरीर–बल एवं ज्ञान–बल की समन्विति में वह दण्डधारण करने की शक्ति प्राप्त करता है। शक्तिहीन दण्डधारक राजा स्वयं के ही विनाश का कारण हो सकता है। स्मृतियों और नीतियों में राजधर्म अर्थात् राज्य–व्यवस्था की अच्छी व्याख्या मिलती है।

व्यवस्था रक्षार्थक है। नैतिक अर्थात् नीतिगत व्यवस्था आभ्युदयिक और न्यायगत व्यवस्था अधोगामिता–निरोधक होती है। व्यवस्थापक को नीति और न्याय दोनों भागों का ज्ञाता और कर्मा होना अनिवार्य है। आर्ष दर्शन के अनुसार ऐसा व्यवस्थापक जो वेदोक्तरूप से संस्कृत हुआ राजधर्म के अनुसार न्यायपूर्वक संसार की रक्षा करता और प्रजा को सुखपूर्वक रखता है, वही राजा है। 'राजा' वस्तुतः व्यक्ति नहीं, व्यक्तित्व है; क्योंकि उसमें सम्पूर्ण प्रजा और वह सम्पूर्ण प्रजा में निहित देखा जाता है। स्मृति इसकी निर्मिति को इस रूप में देखती है – *"इन्द्रानिलय–मार्काणामग्नेश्च वरुणस्य च। चन्द्रवित्तेशयोश्चैव मात्रा निर्हृत्य शाश्वतीः।।"* (मनु0 7.4)। अर्थात् इन्द्र, वायु, यम, सूर्य, अग्नि, वरुण, चन्द्रमा और कुबेर इन आठ दिग्पालों के नित्य अंश से ईश्वर ने राजा को बनाया है।

ये आठ देवशक्ति वस्तुतः शक्ति के ही विभिन्न रूप हैं। इन्हें पुराणों ने आठ दिशाओं के आठ अलग–अलग लोकापालों के रूप में देखा है। पौराणिक कोश (राणाप्रसाद शर्मा) के अनुसार – पूर्व दिशा के लोक पाल हैं 'इन्द्र'। 'अग्नि' दक्षिण–पूर्व (अग्नि कोण) के लोकपाल हैं। 'यम' दक्षिण के; 'सूर्य' दक्षिण–पश्चिम के; 'वरुण' पश्चिम के; 'वायु' उत्तर–पश्चिम के; 'कुबेर' उत्तर के; और 'सोम (चन्द्र) उत्तर–पूर्व के लोकपाल हैं। (देवी भाग0; मत्स्य0)।"

उपर्युक्त कोश के अनुसार ही इन आठ लोकपालों के वाहन भी आठ अलग–अलग हाथी हैं, जिन्हें दिग्गज (दिक् गज) कहा गया है। 'गज' पद की व्युत्पत्ति 'गज्' धातु से हुई है। गज् धातु का अर्थ है – दहाड़ना या चिंघाड़ना। स्पष्ट है कि यह 'वाक्' अर्थात् ज्ञान–शक्ति का निरूपक है। उपर्युक्त लोकपाल सम्बन्धित दिशाओं की रक्षा अपने ज्ञानमय

कर्म के आधार पर करते हैं। इस तरह लोकपाल या दिग्पाल राजा स्वरूप हैं। राजा वस्तुतः अपनी रक्षण और दान शक्तियों से वन्दना का एवं दण्डशक्ति से भय का पात्र या कारण होता है।

'शुक्र नीति' ने राजा को चेतावनी दी है – *"यस्त्वधर्मेण कार्याणि मोहात् कुर्यान्नराधिपः। अचिरात्तं दुरात्मानं वशे कुर्वन्ति शत्रवः।"* अर्थात् जो राजा अज्ञानवश भी अधर्म कार्यों को करता है, उस दुरात्मा राजा को शत्रु शीघ्र अपने वश में कर लेते हैं। (शु0नी0 4.5.2)

'शुक्र नीति' अपने उपर्युक्त कथन में राजा को शत्रु–भय से मुक्त नहीं करता। शत्रु के शत्रुवत् व्यवहार से आतंकित राजा अपने को दुरात्मा–भाव से अलग रखने के लिये हर पल प्रयत्नशील रहता है।

'आतंक' और 'आतंकवाद' आज महत्त्वपूर्ण शब्द हो रहा है। यह भय 'मानव–जीवन' के प्रत्येक स्तर से संबद्ध है, इसलिए यह जितना व्यक्ति से संबद्ध है, उतना समाज, राज्य और राष्ट्र से भी सम्बद्ध है। आतंक में वृद्धि के साथ–साथ राजा और राज्य की सुरक्षा का प्रश्न गम्भीर से गम्भीरतर होता जाता है। वैयक्तिक आतंक का परिणाम अगर एक समाज को आतंकित करता है तो उस समाज का आतंक पूरे देश–प्रदेश को आतंकित कर जाता है। देश–प्रदेश या राज्य का नियंत्रक राजा होता है, इसलिए राजा और राज्य स्वयं भी आतंक के दायरे के अन्दर ही अपने को पाता है और वह भी आतंक के केन्द्र में।

'राजा' वस्तुतः सर्वोच्च राजनीतिक शक्ति या राजनीतिक सत्ता का केन्द्र है। आतंक भी वस्तुतः शक्ति और सत्ता के ही विरुद्ध क्रियाशील होता है। आतंक का लक्ष्य सत्ता या शक्ति की प्राप्ति या उसकी विनष्टि या भय–दोहन होता है। 'आतंकवाद' शब्द वस्तुतः राजनीति या कूटनीति की अवांछित 'रणनीति' है। कौटिल्य ने कूटनीति का प्रयोग अपनी राजनीति में भली प्रकार से किया है। सशक्त को अगर अपने पक्ष में न मिला सके उसे, भयग्रस्त न कर सके तो उसका अपहरण कर उसे बन्दी बनाकर कारागार में रखना, या फिर किसी–विध उसकी हत्या कर देना या हत्या करवा देना जैसी अवांछित राजनीति या कूटनीति को आधुनिक आतंकवाद के मूल लक्षण के रूप में देखा जा सकता है। वैसे आधुनिक कूटनीति में 'अर्थ' (धन) को सर्वाधिक महत्त्व दिया जा रहा है। *"अर्थस्य पुरुषो दासः"*।

'अर्थ' या 'वित्त' आधुनिक औद्योगिक युग के विकास में सबसे प्रमुख स्थान रखता है। वैश्विक कूटनीति में इसका प्रश्रय लिया जाना जहाँ वैश्विक उन्नति का कारण बनता है, वहाँ नकारात्मक प्रश्रय लिया

जाना, अपनी चरम परिणति में विध्वंस और आतंक का कारण भी बनता है। यहाँ हमें महात्मा गाँधी के धन (अर्थ) के 'ट्रस्टीशिप' की याद आती है। वे जो धनी हैं, चाहे वे वैश्विक स्तर पर देश या राज्य को निरूपित करते हों या व्यक्ति को, वस्तुतः देश, राज्य या व्यक्ति के सर्वांगीण विकास के 'ट्रस्टी' हैं। जब भी वे अकेले अपने पास के संचित धन का मात्र अपने लाभ के लिये व्यवहार करते हैं, वे आर्थिक विषमता उत्पन्न करते हुए सर्वत्र ही आतंक को स्थापित करने का कारण बन रहे होते हैं, या उसके (आतंकवाद के) विकास को सहारा दे रहे होते हैं।

औद्योगिक विकास के कारण जहाँ व्यक्ति या देश धन–सम्पन्न हुए हैं वहाँ उनमें वैयक्तिकता या कट्टर राष्ट्रवादिता का भी विकास हुआ है। 'व्यक्ति' की वैयक्तिकता ने जहाँ समाज को भुलाया है, वहाँ राष्ट्रवादियों ने विश्व और इस तरह वैश्विक सुरक्षा, स्थिरता और विकास को भूलने का प्रयास किया है। वैश्विक राजनीति की स्थिति को राजनीति के अध्येता अधिक अच्छी तरह अभिव्यक्त कर सकते हैं। वैसे, विकास के पथ पर बढ़ता हुआ विश्व चाहेगा कि वह शान्ति की छाया में पले–बढ़े और वैश्विक विकास और ब्रह्माण्डीय खोजों में अपना सहयोग दे। संकीर्ण मानसिकता विकास के बढ़ते चरण को रोक देती है अथवा गिरा देती है। विकसित मानसिकता विकास के चरण को अनन्त की ओर बढ़ने को उत्साहित करती है। यह विकसित मानसिकता अन्य कुछ नहीं, वरन् ज्ञानमय कर्म और कर्मसम्पुष्ट ज्ञान की पारमार्थिक उपयोगिता को मनसा– वाचा– कर्मणा– जानना, जीना और उसमें लीन हो जाने की स्थिति है। निश्चय ही यह आर्ष दर्शन का मूल मन्त्र है। धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष रूप उसका पुरुषार्थ चतुष्टय इस वैश्विक दर्शन का ही मूलाधार है।

आर्ष दर्शन 'पूर्णता' की अपनी सकारात्मक अवधारणा में कहीं भी किसी–भी आतंक को नहीं देखता। वह अपने निरपेक्ष, निर्विकार, निर्गुण परतम को निष्पक्षभाव कार्यरत देखता है। निष्पक्षता सकारात्मकता को जहाँ आगे बढ़ाती है, वहाँ संशयरूप आतंक का कहीं से भी किसी–भी तरह घुसपैठ नहीं होने देती। निष्पक्षता में तर्क का 'संशय' नहीं, वरन् 'प्रमा' की 'निश्चिति' होती है। ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त (10.129.7) में *"अंग वेद यदि वा न वेद,"* जहाँ निश्चिति की प्राप्ति से सन्दर्भित निष्पक्ष प्रश्न है, वहाँ छान्दोग्य उपनिषद् (6.2.2) का *"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति"* वस्तुतः हमें वैचारिक निष्पक्षता से दूर ले जाता है। उपर्युक्त ऋग्वेदीय मन्त्र में मन्त्रद्रष्टा के बहुशास्त्रविद होने की

झलक मिलती है, जब कि औपनिषदिक मन्त्र के तर्कऋषि में बहुशास्त्रज्ञता का अभाव झलकता है। किसी भी सत्ता में निष्पक्षता का अभाव और पक्षपात का आधिक्य वस्तुतः असन्तोष का कारण सिद्ध होता है। असन्तोष जब हिंसक होता है तो समाज या राष्ट्र की मानसिकता रुग्ण हो जाती है और उससे ही क्रान्ति या आतंक का जन्म होता है। सत्ता के विरुद्ध क्रान्ति और उस क्रान्ति के विरुद्ध सत्ता की ओर से उठाया गया घोर दमनात्मक कदम आतंकवाद को जन्म देता है। इस तरह क्रान्ति की दिशा जहाँ सुधारवादी या बदलाववादी होती है, वहाँ आतंकवाद की दिशा आधिकारिक संघर्ष का रूप ले रही होती है। सत्ताधारी की निरंकुशता को अगर हम आतंकवाद का मूल मानें तो कुछ अनुचित नहीं होगा। निरंकुशताजनित आतंक की समाप्ति निरंकुशता की समाप्ति के बाद ही सम्भव होती है। अज्ञान का अन्त ज्ञान के विस्तार से होता है, अज्ञान के विस्तार से नहीं। महात्मा गाँधी का 'सत्य का प्रयोग' इस कथन की ही सार्थकता का साक्ष्य है।

ध्यातव्य है कि सत्ता जब निरंकुश होती है, स्वयं उसका शोषण–कार्य भी षड्यन्त्र का ही रूप लेने लगता है। षड्यन्त्र का प्रत्युत्तर षड्यन्त्र जहाँ सत्ता की निरंकुशता को बढ़ाता है वहाँ सत्ता की बढ़ती निरंकुशता से प्रभावितों को जुझारू बनाते हुए और भी अधिक संगठित होने की प्रेरणा देने लगता है। राजसत्ता की दृष्टि में वह राजद्रोह होता है। यही द्रोह अगर सत्ता व साथ–साथ प्रजा के प्रति भी मुखरित हो उठे तो आतंक का रूप ले लेता है।

इस तरह 'आतंकवाद' में 'षडयन्त्र' एक प्रमुख रणनीति है। 'षड्यन्त्र' विद्रोह का भी अस्त्र है, जिसका अन्तिम परिणाम खूनी क्रान्ति अथवा युद्ध होता है। विश्व इतिहास से राजसत्ता के विरुद्ध होने वाले 'षड्यन्त्र' और 'खूनी क्रान्ति' की एक लंबी सूची तैयार की जा सकती है।

आतंक के पीछे, जैसा कि हमने देखा, राजसत्ता की निरंकुशता या राजसत्ता की लोलूपता कार्य करती है। व्यवस्थापरक निरंकुशता अल्पकालीन हो सकती है, दीर्घकालीन नहीं। दीर्घकालीन सत्तापरक निरंकुशता सत्ता की प्रजारञ्जकता पर प्रश्नचिह्न लगा देती है। दोनों पक्ष एक–दूसरे के प्रति सशंकित और अविश्वसनीय होने लगते हैं। बिगड़ती परिस्थितियों में अहिंसावादी क्रान्ति भी हिंसक हो उठती है। भारतीय स्वतन्त्रता संग्राम इसका साक्षात् साक्ष्य है। राजसत्ता की लोलूपता, प्रजा–शोषण और राज्य–विस्तार के रूप में फलित होती है। राज्य–विस्तार में एक राज्य दूसरे राज्य के प्रति आतंकवादी प्रवृत्ति अपनाते हुए उसकी

जड़ें खोखली करने को तत्पर हो जाता है, उसे कमजोर कर देता है। राजनैतिक और आर्थिक दोनों पहलुओं पर उनका ध्यान रहता है। निश्चय ही राज्य द्वारा किया गया यह कार्य राजनीति का अंग माना जाता है, और इस पर उँगली नहीं उठाई जाती; किन्तु सच यह भी है कि आज आतंक राजसत्ता की ओर से ही प्रसारित होता है, और उसकी ओर से ही उसे बढ़ावा दिया जाता है।

आतंकवादी व्यवस्था में आतंकवाद के अनेकरूप हमारे सामने आते–जाते हैं। देश के स्तर पर राष्ट्रवाद वैश्विक सन्दर्भ के लिये आतंक का रूप ले रहा होता है। राष्ट्रवाद सीधे वैयक्तिक पुरुषार्थ को ललकारता है। और, पुरुषार्थ अपना नैतिकरूप त्याग कर धर्म–विस्तार, अर्थ–व्यापार का विध्वंसात्मक तथा वीभत्सात्मक रूप ले लेता है। आतंक के साये में जीता भयग्रस्त जीवन जनसमूह को क्लीव बना जाता है। फलतः व्यक्ति अपनी सुरक्षा में आतंक का साथ देने को मजबूर हो जाता है।

आतंक कभी निर्विकार नहीं होता, निष्पक्ष नहीं होता। यह सार्व का नहीं होता। इसमें एक या अनेक हो सकते हैं, सार्व नहीं। राजसत्ता अपने षड्यन्त्रकारी राजकीय कानून से और आतंकवादी संगठन अपने षड्यन्त्रकारी कार्यक्रमों द्वारा प्रजा में आतंक का विस्तार करते हुए अपना लाभ प्राप्त करते हैं। आतंक चाहे राजकीय हो अथवा वैयक्तिक या सांगठनिक इसमें दण्ड भुगतने में दोषी और निर्दोष अभेदित हो जाते हैं।

'आतंक' के पीछे अगर 'एक' होता है तो वह अपने नेतृत्व में अपना समूह तैयार करता है और अगर अनेक होते हैं तो वे अपना नेता चुनते हैं। आतंकवादी योजना को षड्यन्त्र कहा जाता है। किसी भी 'षड्यंत्र' का आधार ही मूलतः 'छल' और 'हिंसा' है। 'सत्ता–पक्ष' आतंकी–पक्ष के विरुद्ध और आतंकवादी–पक्ष सत्ता–पक्ष के प्रति छली और हिंसक होता है। 'छल' की भाषा में जनसामान्य के समक्ष 'राजा' या राज प्रमुख की सारी कल्याणकारी योजनाएँ छल की भाषा में दिखावा; और, राजा के समक्ष प्रजा की बदहाली को खुशहाली के रूप में रखी जाती है। 'सीजर' ऐसे ही एक षड्यन्त्र का शिकार हुआ जब षडयन्त्रकारियों ने स्वयं 'सीजर' के प्रमुख विश्वासपात्र 'ब्रूटस' तक को अपने पक्ष में मिला लिया था। 'सीजर' को विश्वास नहीं हुआ और वह अपने मारनेवालों में ब्रूटस को देखकर दर्द भरे स्वर में बोल उठा था – "तुम भी 'ब्रूटस'!" 'छल' षड्यन्त्र अर्थात् आतंक का बल होता है।

'आतंक' शब्द का व्यवहार बहुत पुराना है। याज्ञवल्क्य स्मृति में 'आतंक' शब्द का व्यवहार 'रोग' के अर्थ में हुआ है। श्लोक है – *"दीर्घतीव्रामयग्रस्तं ब्राह्मणं गामथापि वा। दृष्टा पथि निरातंक कृत्वा तु ब्रह्महा शुचिः"*।। (याज्ञ0, प्रायश्चित अध्याय 3/245)। अर्थात् 'दीर्घकाल के तथा असह्य दुःखवाले रोग से ग्रस्त ब्राह्मण या गाय को मार्ग में देखकर उन्हें दुःखरहित (निरोग, निरातंक) करने पर ब्रह्महत्या करनेवाला शुद्ध हो जाता है। कालिदास ने 'निरातंक' पद का व्यवहार किया है – *"पुरुषायुषजीविन्यो निरातंका निरीतयः। यन्मदीयाः प्रजास्तस्य हेतुस्त्वदब्रह्मवर्चसम्"*।। (रघुवंश 1/63)। अर्थात् 'यह आपके ब्रह्मतेज का ही तो बल है कि मेरी प्रजा में कोई भी न तो सौ वर्ष से कम निरातंकित आयु पाता है और न ही किसी को 'ईति' या 'विपत्ति' का डर है।"

फिर, 'रघुवंशम्' में ही कवि ने कोमलता की चर्चा करते हुए लिखा है – *"अथवा मृदु वस्तु हिंसितुं मृदुनैवारमते प्रजान्तकः। हिमसेकविपत्तिरत्र मे नलिनी पूर्वनिदर्शनं मता"*।। (रघुवेशम् 8/45) अर्थात् "या संभवतः कोमल वस्तु को मारने के लिए दैव कोमल वस्तु का ही प्रयोग किया करता हो, क्योंकि मैंने पहले ही देख लिया है कि नलिनी को नष्ट करने के लिए पाला ही बहुत हुआ करता है।"

गर्मी की शान्ति के लिये शीतलता की अपेक्षा के सन्दर्भ से कवि ने कहा है – *"तस्यास्तथाविधनरेन्द्रविपत्तिशोकादुष्णैर्विलोचनजलैः प्रथमाभितप्तः। निर्वापितः कनककुम्भमुखोज्झितेन वंशाभिषेक विधिना शिशिरेण गर्भः।।"* (रघुवंशम् 19/56)

अर्थात् "राजा की ऐसी दुःखद मृत्यु से महारानी की आँखों के गरम–गरम आँसुओं से तपे हुए गर्भ पर जब कुल परम्परा के अनुसार रोनेवाले अभिषेक के समय सोने के घड़े से शीतल जल पड़ा तब वह गर्भ शीतल हो गया।"

'याज्ञवल्क्य स्मृति' और 'रघुवंशम्' में व्यवहृत शब्द 'आतंक', 'ईति', 'विपत्ति' बतलाते हैं कि ये शब्द आधुनिक नहीं बहुत पुराने हैं। 'व्यक्ति और प्रकृति का संबन्ध सौख्य और विपत्ति दोनों से बनता है। सौख्य उसे आह्लादित करता है और विपत्ति आतंकित।

'आतंक' शब्द की निष्पति 'तंक' धातु से हुआ हे। 'तंक' धातु का अर्थ होता है – 'अस्वस्थ होना'। 'आतंक' शब्द का अर्थ 'मानक हिन्दी कोश' ने इस रूप में दिया है – "भारी अत्याचार, संकट के समय उसके भय से उत्पन्न वह विकलतापूर्ण मानसिक स्थिति जिसमें मनुष्य कुछ

सोचने–समझने या करने–धरने में प्रायः असमर्थ हो जाता है।" अंग्रेजी में इसका पर्याय उसने 'टेरर' (terror) शब्द को माना है।

'मानक हिन्दी कोश' ने 'आतंक' शब्द से व्यक्ति की उस विकलतापूर्ण मानसिक स्थिति का भी अर्थ लिया है, जो उसमें किसी के प्रभाव, प्रभुत्व, शक्तिमत्ता को देखकर उत्पन्न होती है। उसका कहना है – प्रायः यह स्थिति अर्थात् 'आतंक' की स्थिति अपने प्रभाव की विकटता से आतंकित व्यक्ति में शारीरिक अथवा मानसिक रोग उत्पन्न कर देता है। दूसरे शब्दों में 'आतंक' शब्द का अर्थ है–चतुर्विध रोगग्रस्त होना ।

'ईति' शब्द 'ई' धातु से निष्पन्न होता है। 'ई' से 'गति' का अर्थ लिया गया है। मानक हिन्दी कोश में 'ईति' शब्द का अर्थ है – "खेती को हानि पहुँचानेवाले उपद्रव या विपत्तियाँ जो छः प्रकार की कही गई हैं – अतिवृष्टि, अनावृष्टि, टिड्डियाँ (शलभ), चूहे, पक्षी और विदेशी आक्रमण।" 'रघुवंशम्' के हिन्दी अनुवाद में श्लोक 1/63 के अन्तर्गत, 'टिड्डी दल' के स्थान पर 'राजकलह' को 'ईति' के रूप में लिया गया है। वामन शिवराम आप्टे रचित संस्कृत–हिन्दी कोश में 'ईति' का अर्थ, उपर्युक्त अर्थ के साथ 'महामारी', 'संक्रामक रोग', 'दंगा', 'दुःख', 'मौसम' के रूप में भी लिया है।

'विपत्ति' शब्द की व्युत्पत्ति 'पद्' धातु से हुई है और 'पद्' का अर्थ 'गमन' से लिया गया है। मानक हिन्दी कोश ने 'विपत्ति' शब्द को निम्न रूप में परिभाषित किया है – विपत्ति 'ऐसी घटना या स्थिति है, जिसके फलस्वरूप कष्ट, चिन्ता या हानि अधिक मात्रा में होती हो या होने की संभावना हो।" वामन शिवराम आप्टे ने अपने 'संस्कृत–हिन्दी कोश' में 'विपत्ति' शब्द का निम्नरूप में अर्थ दिया है – 'संकट', 'दुर्भाग्य', 'अनिष्टपात', 'मृत्यु', 'वेदना', 'यातना'।"

इस तरह हम देखते हैं 'आधि' (मानसिक रोग) और, 'व्याधि' (शारीरिक रोग) के ही रूप हैं – 'आतंक', 'ईति' और 'विपत्ति'। ये प्राकृतिक भी होते हैं और 'व्यक्ति' या 'व्यक्ति–समूह' के द्वारा निर्मित भी।

'आतंक', 'ईति', 'विपत्ति' ये सभी व्यक्ति की शारीरिक दशा को इस तरह क्षतिग्रस्त करते हैं कि व्यक्ति की 'मानसिक' स्थिति स्वस्थ एवं शुभ कार्य के योग्य रह ही नहीं जाती। फलतः कारक तत्त्व जो चाहता है, अपनी कर गुजरता है। शारीरिक अस्वस्थता मानसिक रोगों को जन्म देती है। आतंक मूलतः मानसिक रोग का कारण है । आतंक की निराकृति सबल मानसिकता से ही हो सकती है, मात्र सबल शरीर से नहीं।

'आतंक' शब्द का अंग्रेजी पर्याय 'टेरर' (terror) है। 'टेरर' शब्द की व्युत्पत्ति लैटिन शब्द 'टेरेरे' (terrere) या 'टेरर' (terror) से हुई है, जिसका अर्थ है 'टु फ्राइटन' (to frighten) अर्थात् 'डराना'। इस तरह 'आतंक' या 'टेरर' वस्तुतः भयादोहन का मार्ग रहा है। अब अगर हम आधुनिक आतंकवाद के रूप को देखें तो यह राष्ट्रीय कूटनीति का अंग बना दिखता है।

'आतंक' का मूलभूत कारण वैयक्तिक स्वार्थसिद्धि की भावना है। व्यक्ति–विशेष जब व्यक्ति विशेष से अपनी स्वार्थसिद्धि चाहता है तो वह व्यक्ति विशेष को अपने विभिन्न व्यवहारों से आतंकित करता है। शारीरिक क्षति से लेकर आर्थिक क्षति और यहाँ तक कि हत्या करके भी वह आतंकित कर सकता है। जितना अधिक जघन्य व्यवहार उतना ही बड़ा आतंक। यह अपाय को नैतिक उपायों से न प्राप्त कर सकने के कारण जघन्य उपायों से प्राप्त करने का उपाय या मार्ग है। उपाय या 'मार्ग' होने से यह आज 'वाद' (ism) का रूप ले चुका है।

जहाँ तक अपाय–उपाय की बात है, 'अपाय की प्राप्ति के लिये अनैतिकता ही 'उपाय' बन सकती है; छल–प्रपंच और आतंक ही उसकी (अपाय की) प्राप्ति का उपाय हो सकता है। और, 'सत्य' (मनसा, वाचा, कर्मणा) से ही इसका विरोध हो सकता है। भयादोहित द्वारा सत्य का अनुकरण किया जाकर ही भयादोहित होने से बचा जा सकता है।

'ताओ उपनिषद्' के रचयिता 'लाओत्से' कहते हैं – "यदि हम सच्चाई त्याग देंगे, तो विपर्यास सिर ऊपर उठाने लगेगा, और मूलतः जो अच्छा था, उसके स्थान पर बुरा आ जायेगा।"

'लाओत्से' का मानना है कि समस्या एकबारगी बहुत बड़ी नहीं होती। अपने प्रारंभ में कोई भी समस्या इतनी छोटी और उसका कारण इतना सरल होता है कि समस्या का निदान बहुत आसानी से किया जा सकता है। प्रमादवश उस पर ध्यान नहीं दिये जाने के कारण ही समस्या जटिल हो जाती है और उसका निदान असंभव लगने लगता है। लाओत्से का कहना है – "तत्त्वदर्शी छोटी बातों की विशेष चिन्ता रखते हैं। वे जानते हैं – सभी कठिन बातों की जड़ें बिल्कुल सरल में होती हैं, महान बातों की जड़ें साधारण बातों में रहती हैं। उन्हें कभी भी क़ठिनाइयाँ नहीं आती।"

'आतंक' अकेले का रोग नहीं होता। 'आतंक' के साथ आतंकी और आंतकित भी कार्य–कारणरूप से हमारे समक्ष खड़े होते हैं।

कारण तत्त्व है – 'आसक्ति'। अर्थात्, स्वार्थ में आसक्ति, स्वार्थसिद्धि में आसक्ति, सत्ताधिकार में आसक्ति, सत्ताधिकार बचाये रखने में आसक्ति; आत्मानुशासन और आत्मनिरीक्षण का अभाव; आत्मानुराग का आधिक्य और आत्मसुधार की कमी; भौतिकीय स्वार्थ का विस्तार और तात्त्विक अर्थात् पारमार्थिक ज्ञान की कमी; विलगाव में रुचि और सामंजस्य में अरुचि; संग्रहण में रुचि, दान में अरुचि; दुर्भावना में वृद्धि, सद्भावना में कमी आदि।

'आतंक' वस्तुतः 'आतंकी' और 'आतंकित' के बीच का दोतरफा व्यापार है। 'आतंकित' अपने गुप्त आचारों की अपारदर्शिता के गुमान में जीता हुआ अपने को पवित्र और स्वच्छन्द समझता है। वह अपने लाभ के लिए उसकी (आतंकित) अपारदर्शिता को तोड़ कर उसकी कमियों को जानने का प्रयास करता है और जैसे ही उसे उसकी कमियों की जानकारी मिल जाती है, वह उसे अपने प्रभाव में ले लेता है, उसका भयादोहन करने लगता है। अपनी आचारिक त्रुटियों को न सुधारकर अपने कर्मों को पारदर्शी न बनाकर व्यक्ति आतंकी के हाथों की कठपुतली बन जाता है।

'व्यक्ति' हो अथवा 'समाज', 'राज्य' हो या प्रजा दोनों में ही 'आतंकी' और 'आतंकित' के बीच एक पारिस्थिक संबन्ध रहता है, जिससे ये दोनों ही प्रभावित रहते है। 'व्यक्ति' समाज को कब आतंकित करता है अथवा स्वयं समाज से कब आतंकित होता है – यह समय या स्थिति की बात होती है। इसी तरह 'प्रजा' कब 'राज्य' को और 'राज्य' कब प्रजा को आतंकित करता है – समय या स्थिति की ही बात होती है।

आतंक का प्रसार वस्तुतः नैतिकता और अनैतिकता के विस्तार का विषय है। अनैतिकता का विस्तार आतंक के प्रसार का कारण बनता है; और नैतिकता का विस्तार आतंक के अविस्तार का। 'आतंक' के कारणों का शमन सम्यक् न्याय से ही सम्भव है। सम्यक् न्याय के अभाव में आतंक अपने विस्तार के लिये बल प्राप्त करता है। व्यक्ति कर्म का अधिकारी है और न्याय समाज का विषय है।

वस्तुतः यह 'व्यक्ति' ही है जो हर स्तर पर क्रियाशील होता है; परिवार, समाज, समुदाय, संगठन, संस्था सब उसके कार्य–स्थल हैं। उसके ये कार्य–स्थल समुच्चय बोधक हैं। 'राज्य' स्वयं कोई क्रियाशील

अवयव नहीं, वरन् अधिकार, उत्तरदायित्व और कर्तव्यों का समुच्चय है। वह प्रजा, राजा और देश का समुच्चय है। ये सब इसी अधिकार, उत्तरदायित्व और कर्तव्य से जुड़े होते हैं। आर्ष दर्शन का 'धर्म' अपने धृ + मन् रूप में इन्हीं की क्रियाशीलता का द्रष्टा–अन्वेष्टा और नियामक है। महाभारत की उक्ति – *"न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः। धर्मेणैव प्रजाः सर्वारक्षन्ति स्म परस्परम् ।। (शा०प० 59 14)"* में 'धर्म' पद का यही रूप है। 'देश' हो या 'देह', राजारूप मस्तिष्क और चेतनारूप क्रिया–दृष्टि ही अपने शासन–प्रशासन में अधिकार–उत्तरदायित्व और कर्तव्य की सामंजनशील क्रियाशीलता को देखता हुआ प्रजारूप अवयव को नीतिगत (अर्थात् उन्नति की ओर ले जानेवाले) मार्ग पर ले जा पाता है। 'नीति' निष्पक्ष होती है। ध्यातव्य है कि इस 'नीति' की अवहेलना ही नीतिगत राज्य–व्यवस्था को अव्यवस्थित कर जाती है। इसे ही महाभारत ने इस प्रकार देखा और अभिव्यक्त किया है – *"खेदं परमुपाजग्मुस्ततस्तान् मोह आविशत्"* (वही, श्लोक 15 उत्तरांश)।

महाभारत का यह मानना है कि उपर्युक्त धर्माधीन राज्य में धर्म, आत्मसंयम के रूप में परिभाषित था और अर्थ तथा कर्म (काम) उससे ही विनिर्धारित होते थे। व्यक्तिगत लोभ औ मोह के कारण विफल इस व्यवस्था के बाद नीतिगत राज्य–व्यवस्था का प्रारम्भ हुआ। महाभारतीय उक्ति को देखें – *"ततोऽध्यायसहस्राणां शतं चक्रे स्वबुद्धिजम्। यत्र धर्मस्तथैवार्थः कामश्चैवाभिवर्णितः।। त्रिवर्ग इति विख्यातो गण एष स्वयम्भुवा। चतुर्थो मोक्ष इत्येव पृथगर्थः पृथग्गुणः।"* (वही श्लोक 29–30)। अर्थात् "तब ब्रह्मा ने अपनी बुद्धि से एक लाख अध्यायों का एक ऐसे नीति–शास्त्र की रचना की, जिसमें धर्म, अर्थ और काम का विस्तारपूर्वक वर्णन था। यह 'त्रिवर्ग' के नाम से लोक में विख्यात हुआ। चौथा वर्ग मोक्ष है; उसके प्रयोजन और गुण इन तीन वर्गों से भिन्न है।"

महाभारत ने अपने अगले श्लोक में स्पष्ट किया है – उपर्युक्त चौथे वर्ग, अर्थात् 'मोक्ष' वर्ग का अलग त्रिवर्ग है। इसमें सत्त्व, रज और तम की गणना है। फिर दण्डजनित त्रिवर्ग को भी इनसे भिन्न स्थिति, वृद्धि और क्षय के भेद के रूप में देखा गया है। महाभारतीय उक्ति है – *"मोक्षस्यास्ति त्रिवर्गोऽन्यः प्रोक्तः सत्त्वं रजस्तमः। स्थानं वृद्धि क्षयश्चैव त्रिवर्गश्चैव दण्डजः।।"* (वही, श्लोक 31)।

स्पष्ट है कि सामाजिक विकास और मानवीय आचार–व्यवहार में धर्म की महत्ता सदैव से रही थी और रही है; किन्तु उसके वैज्ञानिक अर्थ या उसकी वैज्ञानिक व्याख्या बदली जाती रही है। इसके साथ ही धर्म को आचार से, अर्थ को सम्पत्ति से, काम को वासना (libido) से, और 'मोक्ष' को मृत्यु से जोड़कर पुरुषार्थ का भी अर्थ बदला जाता रहा है। इस तरह बदलते समय में पुरुषार्थ चतुष्टय में धर्म की प्रमुखता को घटाया जाकर धन को प्रमुख बना दिया गया है। *"धनात् धर्मः"* की उक्ति इसका ही साक्ष्य है। क्रियापरक द्रष्टृ–शक्ति ही वस्तुतः कर्म की नीति–निर्धारक और न्याय की नियामक शक्ति होती या हो सकती है। फिर क्रिया की कर्तृ–शक्ति ही कारक, और इस रूप में ही वह कार्यविस्तारक ईश्वर और व्यवस्थापकरूप राजा होता है। बदलते समय अर्थात् युगानुरूप नीति–न्याय के बदलते रूपों के अनुसार बदलते समाज में जब धर्म की स्थिति बदलती है तब धार्मिकों के बीच कट्टरता, और जन–सामान्य के बीच व्यावसायिकता, औपचारिकता, राजनीतिक कृत्रिमता जैसी स्थिति कार्य करने लगती है। धर्म में निहित 'मन्' विलोपित हो चुका होता है। ऐसी ही स्थिति में ग्रामीण संस्कृति और नागरिक संस्कृति अभेदित–सी होने लगती है। औद्योगिक विकास से प्रभावित होते गाँव और शहर फिर धनरूप 'अर्थ' और वासनारूप 'काम' से पड़नेवाले दूषित प्रभाव से भला कैसे बच सकते हैं? बढ़ते अनाचार में बढ़ता मानसिक और शारीरिक रोग (आतंक) अगर आज के वैश्विक मानव–समाज को धीरे–धीरे अपने विनाशकारी लपेट में ले रहा है तो कोई आश्चर्य नहीं। ऐसी ही स्थिति में आतंकग्रस्त अर्थात् रोगग्रस्त राजनीति अपनी खोखली राष्ट्रवादिता में वैश्विक शान्ति पर कहर बरपाने लगे तो भी हमें आश्चर्य नहीं होना चाहिए। धर्म की 'धृ + मन्'रूप वैज्ञानिक (आर्षेय) व्याख्या का त्याग वस्तुतः आज विनाशकारी सिद्ध हो ही रहा है।

आर्यों की ऋग्वैदिक कर्मगत वर्ण–व्यवस्था से लेकर 'मनु स्मृति' की जन्मगत जाति–व्यवस्था तक का अगर सिंहावलोकन किया जाय तो स्पष्ट होगा कि कर्मगत वर्ण–व्यवस्था में 'व्यवस्था' का अधिकार ब्राह्मण–वर्ण में निहित था और उस अधिकार को उसने जन्मजात जाति–व्यवस्था में भी नहीं छोड़ा, जब कि जन्मगत जाति–व्यवस्था में वर्णजात योग्यता का कोई प्रतिमान कार्यरत नहीं रह गया था। सभी ब्राह्मण जन्मना ब्राह्मण थे, चाहे वे द्विज संस्कार के लिए ही अयोग्य क्यों न रहे हों। ध्यातव्य है कि 'वर्ण' कर्म की योग्यता पर निर्भर था, जबकि 'जाति' मात्र जन्म की

योग्यता पर आधारित थी या आज भी है। 'मनु' ने इतना अवश्य चेता है कि उन्होंने निर्णय लेने वाली सभा में मूर्ख ब्राह्मण को कोई स्थान नहीं दिया। मनु स्वयं शक्ति–सम्पन्न सत्ता के अधिकारी और योग्य सम्राट हैं। किन्तु व्यवस्थापक–सत्ता जब निष्पक्ष न रह जाय तो वह अपने पहले अवसर पर ही या धीरे–धीरे संपूर्ण व्यवस्था को अपने पक्ष में कर लेती है। योग्य सम्राट होते हुए भी 'मनु' ने अपने मानव धर्म–शास्त्र, 'मनु–स्मृति', में ब्राह्मण और राजा को अपरिमित छूट दे रखी है। यहाँ व्यवस्था की निष्पक्षता गौण होती दीखती है। निरपेक्ष की निरपेक्षता में आचारिक विश्वास का ह्रास और उसकी लोकेतरता में विश्वास की दृढ़ता को और भी सुदृढ़ किये जाने का एक स्पष्ट प्रयास भी दीखता है। श्लोकोक्तियों को देखें – 'उत्पन्न हुआ ब्राह्मण पृथ्वी पर सबसे श्रेष्ठ है, क्योंकि वह सब प्राणियों के धर्म–समूह की रक्षा के लिए समर्थ होता है।" (मनुस्मृति 1/99)

"जो कुछ पृथ्वी पर धन है वह सब ब्राह्मण का है। (ब्रह्मा के मुख से) उत्पत्ति के कारण श्रेष्ठ होने से यह सब ब्राह्मण के ही योग्य है।" (मनु0 1/100)

ध्यातव्य है कि 'मनु' ने प्राणियों के वर्गीकरण किये हैं और उनकी श्रेष्ठता निर्धारित की है।

"जीवों में प्राणधारी, प्राणधारियों में बुद्धिमानों में मनुष्य और मनुष्यों में 'ब्राह्मण' श्रेष्ठ कहे गये हैं।" (मनु0 1/96)

"ब्राह्मणों में 'पण्डित', पण्डितों में 'कृत बुद्धि' (अर्थात् शास्त्रोक्त कर्म में जिनकी बुद्धि है), कृतबुद्धियों में (शास्त्रोक्त कर्म के) कर्ता, और उन कर्ताओं में ब्रह्मज्ञानी श्रेष्ठ हैं।" (मनु0 1/97)

"ब्राह्मण की उत्पत्ति ही धर्म का अविनाशी शरीर है। वह धर्म के लिये उत्पन्न हुआ है और आत्मज्ञान से मोक्ष पता है।" (मनु0 1/98)

"ब्राह्मण जो कुछ खाता, पहिनता और देता है वह सब उसका ही है, और लोग ब्राह्मण की कृपा से ही भोजन आदि करते हैं।" (मनु0 1/101)

अब हम सहजता और सम्यक्ता के ज्ञाता 'लाओत्से' के कथनों को देखते हैं – *"निर्माण और संरक्षण करना, कर्तापन का अभिमान न करते हुए कर्म करना, कर्म करके उसके फल की आशा न रखना, विनाश के बिना विकसित होना इसे परम धर्म कहते हैं।"*

दंभहीन 'लाओत्से' सहजता की महत्ता को स्पष्ट करते हैं – "प्रेम से लोगों पर शासन कर अप्रसिद्ध रहना संभव है।" और साथ ही "सभी ओर से पारदर्शक रहते हुए लोगों में अज्ञात रहना संभव है।"

स्पष्टतः यह आत्मानुशासन है जो व्यक्ति को लोकप्रिय और विश्वसनीय बनाता है। 'लाओत्से' का मानना है कि लोकप्रिय और विश्वसनीय लोकशासन के लिए शासक में आत्मानुशासन का होना अनिवार्य है। उनके अनुसार 'लोभ', 'ईर्ष्या', 'विषय भोग की लालसा' आदि का त्याग आत्मानुशासन के अनिवार्य और प्रमुख अंग हैं। लाओत्से के तत्त्वदर्शी शासक में निम्नांकित गुण हैं – उसका हृदय वासनारहित होता है; वह सबों की आजीविका का समुचित प्रबन्ध करता है; वह शान्तचित्त और सबल होता है; वह शुभ–अशुभ का ज्ञाता होता है; वह अशुभ ज्ञान को विस्तार नहीं लेने देता; वह अशुभ का ज्ञान रखनेवालों के लिये ऐसी योजना बनाता और दंड का विधान करता है कि वह अपने उस अशुभ ज्ञान का उपयोग न कर सके।

लाओत्से का विचार है कि समझदार शासक लोगों को सताते नहीं, और न ही वे लोगों के पारस्परिक व्यवहार में हस्तक्षेप करते हैं। पारस्परिक व्यवहार में उनका हस्तक्षेप न करना उन्हें प्रभावशाली बनाता है और सार्वजनिक हितवृद्धि में सहायक होता है। लाओत्से मृदुता, परिमितता और विनयशीलता के सम्पोषक हैं। मृदुता के अभाव में आक्रामकता, परिमितता के अभाव में अतिशयता और विनयशीलता के अभाव में विनाशशीलता की उत्पत्ति होती है। उनका मानना है कि राज्य अपनी नम्रता से उन्नति को प्राप्त करता है। लाओत्से अनम्यता और कठोरता को मृत्यु का सहगामी तथा मार्दव एवं सौम्यता को जीवन की सहचरी मानते हैं।

लाओत्से निरोधक कानूनों को प्रजाहितकारी या लोकहितकारी नहीं मानते। उनका मानना है कि लोक–व्यवहार निरोधक कानून के विरुद्ध जाता है और वह राज्य को सहयोग देने के संदर्भ में निषेधात्मक दिशा अपनाता है। ऐसी स्थिति में "देश अधिकाधिक दरिद्र होता जाता है।" आतंक इसी अवस्था में अपनी जड़ जमाने लगता है।

राज्य के लिए लाओत्से का निदेश है – "लोगों को शस्त्रास्त्रों के प्रयोग की छूट न दी जाये; लोगों के चरित्र पर नजर रखी जाय ताकि

वे धूर्त और चालबाज न बनें; धूर्तों का राजकीय सम्मान या सामाजिक सम्मान नहीं दिया जाय; राज्य अपने व्यापक दृष्टिकोण को बनाये रखे, और निष्पक्षता तथा सत्य के पथ से न हटे। शस्त्रास्त्रों के उपयोग की छूट विद्रोह को जन्म देती है और राज्य आतंकग्रस्त हो जाता है।

राज्य या व्यक्ति जब कभी अपने व्यापक दृष्टिकोण से हटता है वह संकीर्णता के घेरे में जा बैठता है। यह संकीर्णता का ही प्रभाव है कि व्यक्ति या राज्य निष्पक्ष नहीं रह पाता। निष्पक्षता का अभाव आतंक की जड़ों को मजबूत करता है। सहज और अनुभवी लाओत्से की उक्ति है – "जब महान 'ताओ' का विस्मरण होता है, तब लोग परोपकारिता और पड़ोसी धर्म की ओर मुड़ते हैं; जब ज्ञान की प्रतिष्ठा बढ़ती है, तो दुनियाँ में ढोंगियों की बाढ़ आ जाती है; जब कौटुम्बिक बन्धन तोड़े जाते हैं, तब उनका स्थान पितृ–धर्म और सन्तान–स्नेह (अपत्य–स्नेह) ग्रहण करते हैं; जब देश में कलह का उफान आता है, तो देश–भक्तों की बन आती है।"

लाओत्से ऐसे अवसरों के लिये अपना विचार देते हैं – "यदि लोग स्वयं न्याय करना और सयानापन त्याग दें, तो बहुत सुधर जायेंगे; यदि परोपकारिता और पड़ोसी–धर्म त्याग दें, तो स्वाभाविक सम्बन्ध की ओर लौट सकेंगे; यदि आढ्यता छोड़ दें और लाभ से दूर रहें, तो उन्हें चोर दिखाई नहीं देंगे।"

लाओत्से स्वाभाविक और सहज आचरण पर जोर देते हैं। उनका कहना है – "श्रद्धा दुर्बल हो, तो विश्वास पैदा नहीं कर सकती।" श्रद्धा ही विश्वास की जननी है। स्पष्ट है 'श्रद्धा' अन्धभक्ति नहीं।

राज्य की नीतियों के संदर्भ में वे स्पष्ट हैं। वे कहते हैं – "करों (Tax) के भारी बोझ से लोग अकालपीड़ित होते हैं; और, उच्च अधिकारियों के अन्याय से लोगों पर शासन कठिन हो जाता है।" उनके अनुसार पदाधिकारियों की अवांछित उन्मत्तता, क्रोधावेश और उनकी अनुदारता राज्य का सर्वनाश करने के लिए यथेष्ट है। स्पष्ट कहते हैं – "जो देश के कड़े बोल सहता है, वही देश का सच्च स्वामी है; जो जनता के दुःख को अपने ऊपर ले लेता है, वही सच्चा राजा है।"

लाओत्से स्वावलम्बी और आत्मसन्तुष्ट ग्रामीणव्यवस्था के पृष्ठपोषक हैं। सहजशान्त ग्राम ही उन्नतशील राष्ट्र का निर्माण करते हैं।

'आतंक' और 'आतंकवाद' को समझने के लिये आवश्यक है कि हम उस असहजता को समझें जहाँ से 'आतंक' का जन्म होता है। लाओत्से ने असहजता की सारी स्थितियों को कुछ सूत्रों में समझा देने का अनुपम प्रयास किया और उन्हीं सूत्रों में उन्होंने आधुनिक 'आतंकवाद' की भविष्यवाणी कर रखी है। उनकी भविष्यवाणी समय की उनकी गहरी पहचान का द्योतन करती है।

लाओत्से के कथनों के परिप्रेक्ष्य में यह समझना अब कठिन प्रतीत नहीं होता कि आतंक वस्तुतः दुर्भावना जनित कर्म है, जो सत्ता की अनम्यता स्वार्थसिद्धि और बदले की भावना से उत्पन्न होती है। जब सत्ता अपनी सद्भावना की राह भूलकर, पक्षपात पर उतर आती है तब उस पक्षपात से लाभान्वितों के प्रति लाभ से वंचित लोगों में दुर्भावना का श्रीगणेश होता है, और उस दुर्भावना का अन्त उस सत्ताविशेष या व्यक्ति विशेष के विरुद्ध विद्रोह और 'आतंक' के रूप में प्रकट होता है। 'भयादोहन' इसकी कार्य–प्रणाली है और सत्ता को अपदस्थ कर अपनी सत्ता को, अथवा अपने अनुकूल की सत्ता को स्थान देना उसका लक्ष्य होता है। 'आतंक' आक्रामक होता है, और निर्माण उसके लिए कोई अर्थ नहीं रखता।

यहाँ 'ईति' और 'आतंक' के अन्तर को समझना उचित जान पड़ता है। 'ईति' के 'कारण' (cause) बाह्य होते हैं और 'आतंक' के कारण आन्तरिक। आन्तरिक कारण 'मन' को ही रोगग्रस्त नहीं करता, वरन् शरीररूप पूरे परिवेश को रोगग्रस्त कर देता है। 'ईति' का प्रभाव एक निश्चित अवधि के लिए होता है; 'आतंक' का प्रभाव एक श्रृंखला का रूपधारण कर पीढ़ियों (generations) तक चलता चला जाता है।

'आतंक' का जन्म व्यक्ति की व्यावहारिक असमानता के भ्रूण से होता है। यह मनोवैज्ञानिक रोग है। इसका निदान तदर्थ (ad hoc) नीतियों द्वारा संभव नहीं। इसका निदान स्वयं वैयक्तिक आत्मनिरीक्षण, आत्मसंशोधन और सहजसाम्य व्यवहारनिष्ठा के साथ सत्ताविशेष में नियमित सांगठनिक संशोधन अथवा आवश्यकता या अनिवार्यता के अनुरूप नियमित सांगठनिक आमूल चूल परिवर्तन में खोजा जा सकता है।

सभ्यता का विकास भौतिक विज्ञान के विकास के साथ जुड़ा होता है, जब कि सामाजिक विकास संस्कृति के साथ। 'संस्कृति' का विकास

आज भी कच्छप–गति से हो रहा है, जब कि सभ्यता का विकास आज रॉकेट और उपग्रह की गति से भी तेज, प्रकाशगति से होने की ओर बढ़ रहा है। आज का मानव जहाँ विज्ञान के सहारे अपनी आकाशगंगा से निकलकर दूसरी आकाशगंगा में पहुँचने की ओर बढ़ रहा है। वहाँ अज्ञानता संस्कृति के पाँव जकड़ कर उसे एक खूटे से बाँधे रखने में समर्थ हो रही है। जब सभ्यता स्वतंत्र आकाश को छूने चल देती है तब अपने संस्कारों में बँधा व्यक्ति एक अजनबी–सा, अपनी ही सभ्यता को पहचानने का प्रयास करता रह जाता है, और उसे पहचान भी नहीं पाता। व्यक्ति संस्कार में जीता हुआ सभ्यता का उपभोग करना चाहता है; किन्तु संस्कार टूटता नहीं, सभ्यता उसके लिए अजनबी और अज्ञेय रह जाती है। फलतः सभ्यता में जीता हुआ व्यक्ति अपने संस्कार के प्रति उदासीन हो जाता है। उन्हें वह व्ययगत दिनों की कहानी जानकर छोड़ देता है या उसकी निन्दा करने लगता है। जीवन सहज नहीं रह जाता। असहज जीवन ही रुग्णता में जीने को मजबूर होता है। दो धरातल पर व्यक्ति सम्यक् रूप से जी नहीं पाता और संस्कृत मन को उसका मन दुविधाग्रस्त हो बीमार पड़ जाता है। सभ्यता की दुन्दुभी हर पल उसके मन को आतंकित किये रहती है। सभ्यता में जीती नई पीढ़ी के लिये पुरानी पीढ़ी और पुरानी पीढ़ी के लिये नई पीढ़ी कभी–कभी असह्यसी हो जाती है। मानव–समाज हर पल एक–न–एक अनचाहे द्वन्द्वात्मक दुविध ा में जीने को बाध्य हो जाता है। ध्यातव्य है कि जीवन सम्यक् सामंजस्य या समन्वय में विकसित होता और अभ्युदय की ओर बढ़ता हुआ ही सार्व या पारमार्थिक सुख का मोक्षानन्द प्राप्त करता है। इस मोक्षानन्द से वंचित दुविधाग्रस्त जीवन, अपनेआपमें उलझा, न तो जीवन के सौन्दर्य को देख पाता है और न ही जीवन के महत्तम आनन्द, 'परमानन्द', को प्राप्त कर पाता है। नूतन–पुरातन की संस्कारगत ग्रन्थि उसे जीवन का परमानन्द भोगने नहीं देती। जीवन का परमानन्द परमार्थपूर्ति में निहित होता है, स्वार्थपूर्ति में नहीं।

व्यक्तिरूप व्यक्त जीवन अपनी क्रियाशीलता में स्वतंत्रत है; किन्तु, उसका व्यक्तित्व स्वतन्त्रता और परतन्त्रता के दो पाटों के बीच पलता है। वस्तुतः वह कभी स्वतन्त्र रह नहीं पाता। परिवेश–परिवार– समाज–राष्ट्र सब उसे उत्तरदायित्व और कर्तव्य के बन्धन में बाँधे शास्त्र–निदेशित ज्ञान और कला को अर्जित करने और सम्यक् उपभोग करने का अवसर देते हैं। सामान्यतः व्यक्ति स्वार्थ और परार्थ के बीच जीता है, परमार्थ तक

पहुँच नहीं पाता। व्यक्ति परिवार में जन्म लेता है, समाज में विकसित होता है, राष्ट्र के लिये कार्य करता है; और इसी कर्म–श्रृंखला में उसका दम टूट जाता है। वह राष्ट्र से ऊपर जा नहीं पाता, परमार्थ की समझ से दूर रह जाता है।

समाज सर्वोच्च है, किन्तु उसकी व्यवस्था का संचालन जिस सत्ता से होता है वह है 'राज्य'। 'राज्य' समाज की सांगठनिक व्यवस्था का साधन है। व्यवस्थापरक स्तर पर 'परिवार' और 'राज्य' समतुल्य हैं। परिवाररूप राज्य के स्तर पर 'पिता' का अधिकार होता है और प्रदेश तथा देशरूप परिवार के स्तर पर राजा का। पिता और राजा, दोनों ही, नीति और न्याय के साथ अपनी प्रजा के रंजन के लिये उत्तरदायी हैं। ध्यातव्य है कि नीति और न्याय को मानवीरूप में सार्वभौम होना है। नियमों के अन्तर्गत कोई भी पक्षपात राजा और राज्य दोनों के लिए घातक होता है। आचार्य शुक्र ने पक्षपात के कारणों में राजा का उत्थान–पतन देखा है। वे पक्षपात के कारणों को उज्जागरित करते हैं – *"पक्षपाताधिरोपस्य कारणानि च पंच वै। रागलोभभयद्वेषा वादिनोश्च रहः श्रुतिः"*। (राजधर्म निरूपण)। अर्थात्, पक्षपातरूप दोष के, निश्चिततः ये पाँच कारण हैं – राग, लोभ, भय, द्वेष और वादी–प्रतिवादी की एकान्त में बातें सुनना। यह स्थिति पूर्व वैदिक काल के राजा और उत्तर वैदिक काल के राजा की स्थिति के अन्तर को देखकर स्वतः स्पष्ट हो जाती है। पूर्व–वैदिक अर्थात् ऋग्वैदिक काल का राजा नम्य और सौम्य था, क्योंकि वह प्रायः कमोवेश कौटुम्बिक था और रक्त–सम्बन्ध से जुड़ा होता था; क्योंकि राज्य छोटा था। उत्तर–वैदिक काल का राजा पूर्व वैदिक काल की अपेक्षा अनम्य और कठोर था, क्योंकि राज्य का क्षेत्र बड़ा था और राजा रक्त–सम्बन्ध में दूर था। उसमें ममत्व से अधिक नियम–व्यवस्था और क्षेत्र–विस्तार की ललक थी।

ऋग्वेद के पहले सूक्त का देवता 'अग्नि' वस्तुतः 'पितेव' अर्थात् पिता के समान है, किन्तु ऋग्वेद के ही अन्तिम सूक्त का देवता 'अग्नि' संज्ञान अर्थात् 'विवेक'–रूप है। पिता का ममत्व उसे अपनी हर संतान के पास उसके सुख–दुःख में साथ देने के लिये ले जाता है, किन्तु 'संज्ञान' उसे पितृ–मोह से दूर विवेकशीलता में सहमत्यता के साथ जीने को बाध्य करता है।

कुटुम्ब और रक्त–संबन्ध से दूर होता हुआ राजा अनम्य और कठोर होता जाता है। फलतः लाओत्से को ऐसे राजा को शिक्षा देने की

आवश्यकता महसूस होती है– "उसे नम्य और सौम्य होना चाहिए; क्योंकि 'नम्यता' और 'सौम्यता' जीवन के सहचारी हैं और 'अनम्यता' तथा 'कठोरता' मृत्यु के।"

सामाजिक परिवेश व्यक्ति के लिए बहुत ही महत्त्वपूर्ण है; क्योंकि व्यक्ति के व्यक्तित्व–विकास पर सामाजीकरण का भी प्रभाव पड़ता है। प्राकृतिक और मानवीय परिवेश व्यक्ति को संतुलित रूप से अभिप्रेरित करे तो उसकी सामाजिक स्थिति उन्नत और उन्नतिशील होती है।

व्यक्ति समाज का और समाज व्यक्ति का पूरक होता है। सामाजीकरण में दोनों एक दूसरे के अनुपूरक बनने की शिक्षा ग्रहण करते हैं। व्यक्ति मानसिक स्वतंत्रता के साथ पैदा होता है और उसकी मानसिक क्षमता असीम–अनन्त है। दूसरी ओर समाज का अपना मानक (norms) होता है। व्यक्ति समाज के मानक के भीतर जीना सीखता है और समाज व्यक्ति की मानसिक स्वतंत्रता को जानने का प्रयास करता है; दोनों का यह पारस्परिक परिचय और पारस्परिक अन्तःक्रिया एक दूसरे को समझने–समझाने का अवसर देती है।

वस्तुतः 'समाज' अभिप्रेरणा–शक्ति (Motive force) है। वह वैयक्तिक और सामान्य दोनों ही रूपों में व्यक्ति को अभिप्रेरित (motivate) करते हुए उसका सामाजीकरण करता है। वैयक्तिक एवं सामाजिक अभिप्रेरणा से व्यक्ति को जहाँ सामाजिक नियमन के अन्तर्गत पूरित होने योग्य आकांक्षा का सहज ज्ञान होता है, वहाँ उसकी पूर्ति का सहज उपाय भी मिलता है। साथ ही वह अपनी अभ्युदयकारी मगर, अपाय आकांक्षा की पूर्ति के लिये भी उपाय खोज या देख पाता है। इस आधार पर व्यक्ति को अपना जीवन–लक्ष्य, अपनी अभिरुचि, अपनी मनोवृत्ति, अपनी आदत आदि को संशोधित और निर्धारित करने में मदद मिलती है। इसी तरह 'सामान्य सामाजिक अभिप्रेरणा' से व्यक्ति को समाज के अन्य सदस्यों के बीच समत्व भाव और सद्भाव बनाये रखने में मदद मिलती है। सामान्य सामाजिक अभिप्रेरणा से व्यक्ति में सामुदायिकता का भाव (gregariousness) उत्पन्न होता है; वह उपलब्धि (achievements) के संदर्भ में जागरूक होता है; उसमें सत्ता (power) में सहभागी होने की आकांक्षा पैदा होती है; उसमें आक्रामकता (aggressiveness) उत्पन्न होती है; उसमें अपने कर्मों के प्रति समाज से अनुमोदन प्राप्त करने की क्षमता

प्राप्त होती है और वह संग्रहशीलता (Acqisitiveness) का गुण प्राप्त करता है। संक्षेपतः 'वैयक्तिक सामाजिक अभिप्रेरणा' व्यक्ति को नेतृत्व (Leadership) की क्षमता प्रदान करती है और 'सामान्य सामाजिक अभिप्रेरणा' उसमें नेतृत्व (Leadership) के सारे गुण भर देती है।

आक्रमणशीलता या आक्रामकता (aggressiveness) और 'आतंक' (Terror) में अन्तर है। आक्रामकता वह शक्ति है, जिसमें आभ्युदयिक अनुमोदन की आकांक्षा होती है और उसमें सामाजिक उत्थान की नीयत होती है। इसमें उद्यमशीलता होती है, हिंसा नहीं होती। 'आतंक' में वस्तुतः अवहेलनाग्रस्त व्यक्ति की अपमानित स्थिति का क्रोध–आवेश होता है, जो सहजतः हिंसक ही होता है।

अभिप्रेरक शक्ति के रूप में 'समाज' को अपेक्षित अभिप्रेरणा के साधनों से युक्त होना चाहिए। आतंकित समाज इन साधनों से रहित होता है। सहज (normal) समाज अभिप्रेरणाओं के साधनों से युक्त होता है; क्योंकि ऐसे साधनों से विहीन समाज समाज ही नहीं होता। प्रारम्भिक भारतीय समाज 'वर्ण' और 'वर्णाश्रम' जैसे साधनों से युक्त था। प्रेरणा (motivation) जीवन में निर्धारित लक्ष्य की प्राप्ति के लिये उपयोगी है। प्रेरणा की सफलता सम्बन्धित साधनों की उपलब्धि और उसके ज्ञानमय उपयोग में निहित होती है। प्रेरणा की उपस्थिति–मात्र से लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो जाती।

लक्ष्य प्राप्ति के लिये अपेक्षित मौलिक सामाजिक साधन हैं– शिक्षण–प्रशिक्षण, कार्मप्रसाधन एवं लक्ष्य। इस रूप में 'परिवार' शिक्षण–प्रशिक्षण का मूल साधन है। विद्यालय और साथियों का समूह, ये भी प्रेरणा के साधन हैं। प्राचीन भारत में परिवार था; कर्मगत वर्ण–व्यवस्था थी; और फिर वर्णों के शिक्षण–प्रशिक्षण के लिये वर्णाश्रम और ऋषि–आश्रम थे। आचार्य शुक्र ने 'स्मृति' को इसी रूप में देखा है – *"वर्णादिधर्मस्मरणं यत्र वेदाविरोधकम्। कीर्तनं चार्थशास्त्राणां स्मृतिः सा च प्रकीर्तिता"*।। (शुक्रनीतिः विद्या–कला निरूपण)। अर्थात्, जिसमें वेद से अविरुद्ध चारों वर्णों एवं आश्रमों के धर्मों का वर्णन तथा अर्थशास्त्र का भली–भाँति विवेचन हो उसे स्मृति कहते हैं।

व्यक्ति के आनुवंशिक गुण, जिसे हम उसका सहज गुण भी कह सकते हैं, अभिप्रेरक शक्तियों को सहजरूप में ग्रहण करते हैं। सामाजिक

दशा मात्र उसे दबाकर या उभाड़कर अभिप्रेरित कर सकती है और वह भी पूर्णतः तभी जबकि अभिप्रेरणा इनके अनुकूल हों। अनुकूल अभिप्रेरणा ही किसी आनुवंशिक गुण या विशेषक (trait) को दबा या उभाड़ या सम रख सकती है। व्यक्तित्व के सारे गुण स्वयं व्यक्ति में मौजूद होते है। समाज उन्हें अनुकूलन अथवा प्रतिकूलन मात्र दे पाता है। नेतृत्व के सारे गुण कमोवेश सभी प्राणियों और सभी व्यक्तियों में होते हैं। प्रतिस्पर्द्धा विवेक का विषय है, जो उसमें आगे निकल जाता है वह नेता बन जाता है। 'सामाजिक अभिप्रेरणा' प्रतिस्पर्द्धा की भावना को उभाड़ती और दिशा देती है। स्वस्थ प्रतिस्पर्द्धा अभ्युदय का और अनियन्त्रित या अस्वस्थ प्रतिस्पर्द्धा अवनति का कारण होती है।

आचार्य शुक्र ने तन्त्र या आगम को इस प्रकार परिभाषित किया है – *"विविधोनास्यमन्त्राणां प्रयोगाः सुविभेदतः। कथिताः सोपसंहारस्तद्धर्म–नियमैश्च षट्। अथर्वणां चोपवेदस्तन्त्ररूपः स एव हि।।"* (वही)। भावार्थ है – जिसमें विभिन्न प्रकार के उपास्य देवों के मन्त्रों के प्रयोग एवं मारण, मोहन, विद्वेषण, उच्चाटन, आकर्षण तथा स्तम्भन – इन छः प्रयोगों का भेद, प्रयोग और उपसंहार, धर्म तथा नियम का वर्णन हो उसे अथर्ववेद का उपवेद 'तन्त्र' या 'आगम' कहा जाता है।

'योग्यता' और 'अयोग्यता' सापेक्षिक हैं। वस्तुतः अयोग्य कोई नहीं होता– क्योंकि 'योग्यता' कर्माधारित होती है और कोई भी व्यक्ति कर्महीन नहीं होता। यह संसार कर्ममय है, और कर्म के लिये है। समाज में वह कर्म के अनुभव का जामा पहनकर ज्ञानमय हो जाता है। 'ज्ञानमय' कर्म ही मोक्षकारक है। 'मोक्ष' अन्य कुछ नहीं, ज्ञानमय कर्म की सफलतम उपयोगिता है।

'मोक्ष' वस्तुतः सामाजिक लक्ष्य अर्थात् पारमार्थिक लक्ष्य की प्राप्ति है। 'मोक्ष' को मृत्युरूप देखना वस्तुतः 'व्यक्ति' का उत्तरदायित्व से पलायन है। 'मोक्ष' वस्तुतः ज्ञानमय कर्म द्वारा पारमार्थिक लक्ष्य की प्राप्ति और उत्तरदायित्व की सफलतम प्राप्ति है। सृष्टि का कल्याण सहजता और शान्तिमय आभ्युदयिक कर्म में निहित है। 'आतंक' इसकी सहजता नहीं। 'आतंक' इसे सहज रहने भी नहीं देता।

उपनिषद् ने 'विद्या' को ज्ञान और 'अविद्या' को 'कर्म' के रूप में लिया है। उसका कथन है – *''अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते। ततो*

भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः"।। (ईशावास्योपनिषद् मंत्र 9)। अर्थात् "जो मनुष्य (व्यक्ति) अविद्या (मात्र कर्म) की उपासना करते हैं, वे अज्ञानस्वरूप (ज्ञान के अभाव में) घोर अन्धकार में प्रवेश करते हैं; (और) जो व्यक्ति विद्यामात्र में रमे (रत) होते हैं अर्थात् अपने ज्ञान के मिथ्याभिमान में मत्त हैं, वे उससे भी मानों अधिकतर अन्धकार में प्रवेश करते हैं। यह अन्धकार ही आतंक की जननी है।

उपनिषद् समस्या का समाधान देता है – *"विद्यां चाविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते"*।। (ईशावास्य मंत्र–11) अर्थात् "जो मनुष्य उन दोनों को अर्थात् ज्ञान के तत्त्व को और कर्म के तत्त्व को भी साथ–साथ यथार्थतः जान लेता है, वह कर्मों के अनुष्ठान से मृत्यु (विनाश) को पार करके ज्ञान के अनुष्ठान से अमृत को भोगता है।" दूसरे शब्दों में पारमार्थिक लक्ष्य को प्राप्त कर आनन्द को प्राप्त करता है। आतंक का निदान इन्हीं पंक्तियों में निहित है।

आधुनिक दर्शन में उपर्युक्त विद्या को प्रमुख माननेवाले को 'बुद्धिवादी' की और 'अविद्या' या कर्म को प्रमुख माननेवालों को 'अनुभववादी' की संज्ञा दी गयी है। 'विद्या' और 'अविद्या' को दो विरोधी सिद्धान्त माने जाने की तरह 'बुद्धिवाद' और 'अनुभववाद' को भी दो विरोधी सिद्धान्त माना जाता है। वैसे इमान्युएल काण्ट (Immanuel Kant) ने अपनी समीक्षा में दोनों को एक समन्वितरूप दिया है। काण्ट का मानना है – बुद्धिवाद का अन्त अन्धविश्वास (Dogmatism) है और अनुभववाद का अन्त संदेहवाद (Scepticism) है। काण्ट का कहना है – "इन्द्रिय–संवेदना के बिना बुद्धि–विकल्प पंगु हैं और बुद्धि–विकल्पों के बिना इन्द्रिय–संवेदन अन्धे हैं।" (पाश्चात्य दर्शन : डा0 बद्रीनाथ सिंह, पृ0 335)

[Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind. (The Penguin History of Western Philosophy : D.W. Hamlyn, p. 219)]

'विद्या' या 'अविद्या' अपनी शुद्ध विलगावास्था में अन्धविश्वास को जन्म देती हैं और मूलतः 'आतंक' का क़ारण बनती है। 'आतंक' का निदान ज्ञानमय कर्म में है। 'व्यक्ति' हो या समाज, 'प्रदेश' हो या 'राज्य', वह 'ज्ञान' और 'कर्म' के समन्वय में ही सहज–जीवन जी सकता है। अपनी–अपनी मतान्धता में वे 'आतंक' के विनाशक रूप को ही आमंत्रित

कर सकते हैं। ज्ञानमय कर्म से ही व्यक्ति में समत्वभाव और सद्भाव अर्थात् सार्व या परमार्थ के प्रति ममत्व भाव पैदा हो सकता है।

'समत्व' समता को जागृत करता है और 'ममत्व' स्नेह की भावना अर्थात्, सद्भावना देता है। सामान्य 'सामाजिक अभिप्रेरणा' का यही उद्देश्य है। 'समत्व' और 'सद्भाव' का अभाव वैयक्तिक और सामाजिक 'आतंक' का कारण बनता है। क्षमताविहीन प्रतिस्पर्द्धा (Competition) एक जुनून के रूप में आतंक को उग्र बना देता है। लाओत्से ने राज्य द्वारा प्रजा पर अत्यधिक 'कर–भार' देने से उत्पन्न अकाल–पीड़ा की स्थिति और उच्चाधिकारियों के अन्याय से उत्पन्न शासन की कठिनाई की बात इसी संदर्भ में की हो तो कोई आश्चर्य नहीं। लाओत्से इसका निदान शासक की उस समझदारी में खोजते हैं, जिससे वह लोगों अर्थात् प्रजा को सताने का कार्य नहीं करता, अर्थात् सत्ता के आतंक से प्रजा को दूर रखता है।

प्रतिस्पर्धा में स्वभावतः व्यक्ति तभी तक सहज रहता है जबतक वह सहज और सक्षमरूप से प्रतिस्पर्धा में भाग लेता है। उसकी 'अक्षमता' उसे छल–कपट पर उतार लाती है और आतंक की राह पर ले जाती है।

'आतंक' का क्षेत्र जीवन–संबद्ध है। फलतः जीवन–संबद्ध सृष्टि का कोई भी ऐसा अंग नहीं जो 'आतंक' के प्रभाव से वंचित हो। व्यक्ति हो या समाज, परिवार हो या राज्य, विश्व हो या ब्रह्माण्ड, किसी–न–किसी रूप में सब अपनी–अपनी 'असहजता' में ही आतंक का कारण बनते या शिकार होते हैं।

वस्तुतः किसी भी 'संगठन' का निर्माण 'आतंक' से त्राण पाने के लिये ही होता है। ध्यातव्य है कि कोई भी संगठन व्यवस्था का ही पर्याय है। व्यवस्था की सहजता और सुचारुता व्यक्ति को सहजकर्मा बनाये रखती है। 'परिवार' का संगठन अगर 'ममत्व' के आधार पर होता है तो उसके लिए कर्त्तव्य कर्म का निर्धारण और अर्थ–संग्रह भी अनिवार्य हो जाता है। 'परिवार' से कुटुम्ब अर्थात् संयुक्त परिवार, जिसमें सभी संबन्धी एक होकर रहते हैं; कुटुम्ब से ग्राम; ग्राम से प्रदेश; और प्रदेश से देश का विस्तार होता है। वैयक्तिक ममत्व का भी ऐसे ही विस्तार होता है। वैयक्तिक ममत्व कौटुम्बिक ममत्व में और कौटुम्बिक ममत्व अन्ततः देशीय ममत्व अर्थात् राष्ट्रीयता के रूप में हमारे समक्ष आ जाता है। दिक्–काल और परिस्थिति (Space-time and condition) की अवधारणा में आज

विचारक वैश्विक समाज या सृष्टिगत समाज की बात करता है। ध्यातव्य है कि आज हम 'समाज' पद से सम्पूर्ण सृष्टिगत समाज का ही अर्थ लेते हैं। विशिष्ट समाज की अवधारणा 'एक समाज' पद से अवगत होती है।

जीवों में ममत्व का अभाव ही आतंक को जन्म देता है। प्राथमिक जैविक संगठन का आधार व्यक्ति की अहंमन्यता में अभाव तथा ममत्व–भाव ही होता है। इससे जहाँ व्यक्तियों के बीच 'सहमन्यता' और पारस्परिक ममत्व के भाव का विस्तार होता है, वहाँ समत्व भाव की उत्प्रेरणा समाज को संगठित होने का अवसर देती है।

'समाज' का केन्द्र व्यक्ति होता है और व्यक्ति का व्यक्तित्व समाज के स्वरूप का निर्धारण करता है। यहाँ सहमन्यता की वेदी पर व्यक्ति की अहंमन्यता की बलि दी जाती है। वस्तुतः सामाजिक सहमन्यता की पारदर्शिता में ही समता की भावना अपनी चरमता पर होती है। व्यक्ति की स्वार्थपरता, भोगासक्ति और संग्रह–प्रवृत्ति गौण रहती है। इस अवसर पर व्यक्ति अपने पारमार्थिक चिन्तन और अपनी पारमार्थिक क्रियाशीलता में सार्व और परम को देख पाता है। परमार्थ, वस्तुतः सत्य (सत् + यत्) का पर्याय है; क्योंकि सत्य ही यथार्थ और यथार्थ ही परमार्थ है। सत्य के लिये ही 'तप' और 'यज्ञ' है; सत्य के ज्ञान में ही 'दान' का अर्थ निहित है। 'तप' की तपिश में जहाँ ज्ञानमय कर्म का ज्ञान होता है, वहाँ ज्ञानमय कर्मरूप 'यज्ञ' से ज्ञान की सम्पुष्टि होती है। ज्ञानमय कर्म और कर्म सम्पुष्ट ज्ञान अर्थात् सत्य से ही 'दान' अर्थात् ईशावास्य उपनिषद् का *'त्यक्तेन भुंजिथा'* पद अपना अर्थ प्राप्त करता है। यहाँ पारमार्थिक (*मा गृधः*) को व्याख्यायित करते ईशावास्योपनिषद् के मन्त्र को देखें – *"ईशा वास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। तेन त्यक्तेन भुञ्जिथा गृधः कस्य स्विद् धनम्"*।। (ईशावस्योप० मं० 1)। अर्थात् अखिल ब्रह्माण्ड में जो कुछ भी जड़–चेतनरूप जगत् है यह समस्त ईश्वर से व्याप्त है। उस ईश्वर को साथ रखते हुए त्यागपूर्वक भोगते रहो, आसक्त मत होओ। भोज्य पदार्थ (धन) किसी का नहीं होता।

स्पष्ट है कि सत्य की सत्ता का यह समयाकाश आर्ष अवधारणा का सतयुग ही है। सतयुगी सामाजिक व्यवस्था में व्यक्तियों के बीच परिवार–सी समदर्शिता होती है। मनसा–वाचा–कर्मणा सत्य को आचरण में उतारना ही 'तप' और 'यज्ञ' है; और यज्ञ में यथा–याचित यथोचित'

सम्पत्ति का उत्सर्ग ही दान है। *"यज्ञः कर्मसु कौशलम्"* के अनुसार 'यज्ञ' ज्ञानमय कर्म है; और सम्पत्ति ज्ञानमय कर्म का परिणाम है।

वस्तुतः सत्य की पारमार्थिकता अस्तित्व की संवेगात्मकता और संवेदनशीलता को नहीं नकारती। पारमार्थिक सत्य ही सत्य होता है और सत्य ही सत्तात्मक होता है। सत्ता का शक्त्यात्मक रूप ही अपनी व्याप्ति में सर्वत्र प्रकाशमान् होता है, चाहे वह शक्त्यात्मक सूक्ष्म–जगत् हो अथवा शक्त्यात्मक स्थूल अर्थात् द्रव्य–जगत्। सत्य की यह पूर्णता ही सूक्ष्म और स्थूल जगत्‌रूपों की पूर्णता की व्याख्या है। सत्य ही पूर्ण है और सत्य से ही पूर्ण की पूर्णता है। यह (कार्य जगत्) और वह (क्रियाजगत्) दोनों ही पूर्ण हैं।" पूर्णमदः पूर्णमिदम्"। सत्य से सत्य अथवा पूर्ण से पूर्ण को निकाल लेने पर भी सत्य या पूर्ण ही बचता है। पूर्णत्व में वास्तविकता भी पूर्ण ही होती है। इस तरह सत्य ही सत्ता है, और सत्ता की पूर्णता असन्दिग्ध है। वास्तविकता संवेदनशील होती है; क्योंकि वह शक्तियुक्त होती है। शक्ति का प्रभाव शक्ति पर वस्तुतः चेतना संवेदना और संवेग के रूप में ही प्रकाशित होती है। इसे उद्दीपक और उद्दीपन के रूप में देखा जा सकता है। शक्ति अपने शक्तिरूपों के रूपान्तरणों और रूपान्तरितों के पारस्परिक क्रिया–प्रतिक्रिया से चेतनात्मक सृष्टि अर्थात् क्रियाशील–कार्यशील सृष्टि का कारण बनती है। नासदीय सूक्त का 'तदेकं' वस्तुतः वही प्रसुप्त (dormant) या प्रतिबन्धित (prevented) नित्य क्रियाशक्ति है। जैसा कि हम अन्यत्र भी देख चुके हैं – नासदीय सूक्त का 'तदेकं' रूप वह प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति ही महाभारत का 'बालुकुन्द', अथर्ववेद का 'उच्छिष्ट' अथवा तैत्तिरीय उपनिषद् का 'असत्' है।

स्पष्ट है कि शक्ति की सत्ता से ही संसार चेतनमय अर्थात् ज्ञानात्मक रूप से क्रियाशील एवं संवेदनशील है। यह सृष्टि उसी शक्ति की सत्त का संवेदनात्मक विस्तार है। इस तरह शक्ति सर्वत्र अपने–आपका का विस्तारक निदेशक सहचारी सिद्ध होता है। फिर, शक्ति ही शक्ति का रक्षक, पालक और विनाशक है। 'विनाशक' पद से विनष्टि का नहीं, वरन् रूपान्तरण का अर्थ लिया गया है। दूसरे शब्दों में वह जो पहले था, अब नहीं रहा, अर्थात् अपने पहले वाले रूप से बदल कर कुछ दूसरा हो गया है। मृत्यु को भी इसी बदलाव के रूप में देखा जाता है। गीता ने इसे ही "वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।" के रूप में देखा है।

ऋग्वेद के प्रथम सूक्त का कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप देवता 'अग्नि' पिता भी है। पिता अर्थात् 'पितृ'। 'पितृ' शब्द की व्युत्पत्ति 'पाति रक्षति' के

अर्थ से 'पा + तृच्' के रूप में हुई है। 'पातिन्' धातु का अर्थ है – 'अवतरण करनेवाला', 'रक्षा करनेवाला'। फिर, 'पा' का अर्थ है पीना, चिन्तन करना (आँख और कान से पीना), ध्यानपूर्वक सुनना। फिर, प्रेरणार्थक रूप में इसका अर्थ है – 'पिलाना', 'सींचना'। इस तरह 'पिता' पुत्र का जन्मदाता, रक्षक, पालक, पोषक और, पुत्र पिता की आत्मा होता है। *"आत्मा वै पुत्रनामासि..."*।

परिवार का स्वामी पिता होता है। इसी तरह कुटुम्ब का स्वामी सबसे प्रभावशाली वृद्ध पिता होता है। इस तरह ही वैश्विक व्यवस्था का स्वामी परतम पिता, अर्थात् ब्रह्म या परब्रह्म कहा गया है। इस तरह 'ब्रह्म' पदेन भी वृद्धिशील है। 'बृंह्' का अर्थ वृद्धिशील ही होता है। व्यक्तिवाचक 'स्थूल', जातिवाचक होते ही व्यापक अर्थात् सूक्ष्म और शक्त्यात्मक हो जाता है। 'शब्द' भी अपने व्याख्यात्मक रूप में शक्ति ही है। वह सूक्ष्म प्रकाशरूप परावाक् से लेकर स्थूल अर्थात् ध्वनित या चेष्टागत वैखरी वाक् तक शक्तिरूप ही है, और वह सूक्ष्मतम (अणु से भी छोटा) से लेकर बड़े से भी बड़े को देख और व्याख्या कर सकने में समर्थ है। कहा है – *"अणोरणीयान्महतो महीयान्"* (कठोपनिषद्)।

ज्ञानरूप स्रष्टृ–शक्ति अपने अर्थ, अर्थात् निर्विकल्पात्मक–सविकल्पात्मक अर्थात्मक रूप में हृदयगुहा में ही निवसित होता है। ध्यातव्य है कि परा–पश्यन्ती–वैखरी वाक्शक्तियों का अर्थ हृदयस्थित मध्यमा वाक्शक्ति में ही मिलता है। श्वेताश्वतरोपनिषद् के इस मन्त्र को देखें – *"सूक्ष्मातिसूक्ष्मं कलिलस्य मध्ये विश्वस्य स्रष्टारमनेकरूपम्। विश्वस्यैकं परिवेष्टितारं ज्ञात्वा शिवं शान्तिमत्यन्तमेति"*।। (4.14)। अर्थात् जो सूक्ष्म से भी अत्यन्त सूक्ष्म हृदय–गुहारूप गुह्यस्थान के भीतर स्थित अखिल विश्व की रचना करनेवाला, अनेक रूप धारण करनेवाला, तथा समस्त जगत् को सब ओर से घेर रखनेवाला है, उस एक (अद्वितीय) कल्याणस्वरूप शिव को जानकर मनुष्य सदा रहनेवाली शान्ति को प्राप्त कर लेता है।"

वस्तुतः अव्यवस्थित को व्यवस्थिति प्रदान करने के ज्ञान (*ज्ञात्वा शिवम्*) से ही समस्या का निदान मिलता है; और समस्या के निदान से ही शान्तिरूप आनन्द की प्राप्ति होती है। आर्ष दर्शन द्वारा अव्यवस्थित विश्व की यह पारमार्थिक व्यवस्थापरक व्याख्या अन्यत्र कहीं भी अप्राप्य है। परमार्थ तक पहुँचने की सैद्धान्तिक एवं कार्यात्मक या व्यावहारिक व्याख्या

का नाम ही परमार्थ विज्ञान है; और इसे ही अध्यात्म विद्या के रूप में गीता के श्रीकृष्ण ने अपनी पहचान दी है। "अध्यात्मविद्या विद्यानां" (गीता; 10.32)।

आर्ष दर्शन के पञ्च महाभूत (आकश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी) अपनी वैश्विक व्यवस्थिति में चेतनमय सम्पूर्ण सृष्टि की व्याख्या भी प्रस्तुत करते हैं। 'आकाश' (दिक्–काल) आयतन है जिसमें सम्पूर्ण सृष्टि क्रियाशीलरूप से अवस्थित है। 'वायु' प्राण है, जिससे सृष्टि चेतन, अनुप्राणित और आभिव्यक्तिक रूप में क्रियात्मक है। 'तेज' या 'अग्नि' उसकी शक्ति है, जिससे मनुष्य और वह पालित–पोषित एवं संस्कृत होता हुआ आभ्युदयिक मननात्मक, सत्यात्मक और आनन्दात्मक जीवन की ओर बढ़ता है। तेज (अग्नि) को पितृ रूप भी माना गया है। 'जल' अपने चार गुण और पृथ्वीरूप भूत के पाँचों गुणों की समन्विति में पूर्ण क्रियात्मक जीवन को निरूपित करता है।

इस तरह सृष्टिगत मानव–जीवन शुद्धतः विज्ञानमय जीवन है, जो ज्ञानमय कर्म के सहारे अस्तित्वमान् है। जीवन का 'अन्नमय' शरीर 'प्राणमय' पुरुष से पोषित हो अपनी 'मनोमयता' में विज्ञानमयता को प्राप्त होता हुआ आनन्दमयता को प्राप्त करता है। मनोमयता के अभाव में विज्ञानमयता का विकास नहीं होता। इसके अभाव में 'प्राण' पुष्ट नहीं होता। फलतः शरीर रुग्ण हो जाता है। 'आतंक' पद मनःशरीर की रुग्णता का पर्याय है। शरीर और मन की रुग्णता में मानव का क्रियात्मक जीवन रुग्ण हो जाता है।

कौटुम्बिक जीवन का विस्तार अपनी घटती–बढ़ती सीमा के साथ विश्व का रूप लेता है, जहाँ वैश्विक समाज अनेक समाजों में बँटा दिखता है। इस तरह मानवीयता वस्तुतः अनेकता के बीच जैविक सामंजस्य के रूप में परिभाषित होती है।

समन्वयन की समझ के लिये धर्मरूप (धृ + मन्) दृष्टि और 'मन् + क्तिन्' रूक 'मति' या बौद्धिक विवेचन और 'अत् + मनिन्' रूप आत्मिक अर्थात् सर्वकल्याणकारी दृष्टि की अपेक्षा होती है। सर्वकल्याणकारी दृष्टि के अभाव में व्यक्ति मानसिक रूप से रोगग्रस्त हो जाता है। वैयक्तिक रोगग्रस्तता सामाजिक जीवन को रोगग्रस्त बना देती है। रोगग्रस्त समाज 'जीवन' को आनन्दमय जीवन और फिर उसके स्वयं के मानवीय स्वरूप से

अलग कर देता है। इस तरह समाज के आतंक में व्यक्ति को और व्यक्ति के आतंक में समाज को आनन्दहीन जीवन जीने को बाध्य होना पड़ता है।

स्पष्ट है कि 'तेज' के अभाव में वैयक्तिक जीवन मानवीय मननशीलता से अभावित हो जाता है। मानवीय चिन्तन का अभाव व्यक्ति को मानव–भाव से सोचने–समझने नहीं देता। चिद् शक्ति का पारमार्थिक चिन्तन संकीर्ण होता हुआ मनःप्रत्यक्षण से भी दूर हो जाता है। फलतः इन्द्रियाँ अपने सुख–भोग में असंयमित हो रोगग्रस्त हो जाती हैं। इस तरह रोगग्रस्त अर्थात् आतंकित वैयक्तिक जीवन सामाजिक और वैश्विक आतंक (रोगग्रस्ता) का कारण बन जाता है। पर्यावरण और भू–मण्डलीय स्थिति असन्तुलित हो जाती है।

हम अपने पारमार्थिक विज्ञान–ग्रन्थों की अनदेखी कर अपने आभ्युदयिक मानवीय जीवन का विनाश करते जाते हैं। यही कारण है श्रीकृष्ण जैसे शक्तिसम्पन्न व्यक्ति को *'परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम'* (गीता 4.8 का पूर्वांश) के अनुसार बार–बार अवतरण लेना पड़ता है। (श्लोक का उत्तरांश इस प्रकार है – *"धर्म संस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे।"*)

श्रीकृष्ण का यह 'धर्म' अर्जुन के इस संशय के निराकरण में प्रकाशित होता है – *"चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम्। तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम्"*।। (गीता – 6.34)। अर्थात्, हे कृष्ण! यह मन बड़ा चंचल और प्रमथन स्वभाववाला, तथा बड़ा दृढ़ और बलवान है। इसलिये उसको वश में करना मैं वायु को वश में करने की भांति अतिदुष्कर मानता हूँ।"

अर्जुन के संशय के निराकरण में तो सम्पूर्ण गीता का उपदेश ही आ जाता है, किन्तु श्रीकृष्ण के कहे इसके इन दो महत्त्वपूर्ण श्लोकों से भी हमारा संशय टूट सकता है – *"असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्। अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते।। असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति में मतिः। वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः।।"* (गी0, 6.35–36) अर्थात् "हे महाबाहो निस्सन्देह मन चञ्चल और कठिनता से वश में होने वाला है परन्तु, हे कौन्तेय! यह अभ्यास और वैराग्य से वश में होनेवाला है। निश्चय ही मन को वश में न करनेवाले पुरुष द्वारा योग दुष्प्राप्य है और स्वाधीन मनवाले प्रयत्नशील पुरुष द्वारा साधन करने से प्राप्त होना सहज है, यह मेरा मत है।"

स्पष्टतः यहाँ 'वैराग्य' पद 'निष्काम कर्म' का पर्याय है। श्वेताश्वतर उपनिषद् की उक्ति है – *"एको हंसो भुवनस्यास्य मध्ये स एवाग्निः सलिले संनिविष्टः। तमेव विदित्वाति मृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय।।"* (श्वेता० उ०, 6.15)। अर्थात् इस ब्रह्माण्ड के बीच में जो एक हंस है वही जल में स्थित अग्नि है; उसे जानकर ही मृत्युरूप संसार–समुद्र से सर्वथा पार हो जाता है। इस अयन या मार्ग से अन्य दूसरा कोई मार्ग नहीं है।"

यहाँ अग्नि का जल में निवसित होने के कारण उसे जलीय हंस का गया है। ध्यातव्य है आर्ष अवधारण में जल की उत्पत्ति अग्नि से हुई है। तेज के संसर्ग से मानवोत्थान की प्राप्ति होती है और इसके अभाव से मानव–जीवन रोगग्रस्त हो जाता है।

जहाँ रोग की बात हो वहाँ आयुर्वेद की याद आ ही जाती है। *'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'* की उक्ति वस्तुतः दर्शन को आयुर्वेद दर्शन की ही देन है। आयुर्वेद ऋग्वेद का उपवेद है। आयुर्वेद पर फिर कभी। यहाँ जीवन को रोगग्रस्तता से विमुक्ति के सन्दर्भ से आयुर्वेद के इन श्लोकों को हम देखते हैं – *शरीरं सत्त्वसंज्ञं च व्याधीनामाश्रयो मतः। तथा सुखानां योगस्तु सुखानां कारणं समः।। रोगस्तु दोषवैषम्यं दोषसाम्यमरोगता। वायुः पित्तं कफश्चोक्तः शारीरो दोषसंग्रहः। मानसः पुनरुद्दिष्टो रजश्च तम एव च।। प्रशाम्यत्यौषधैः पूर्वो दैवयुक्तिव्यपाश्रयैः। मानसो ज्ञानविज्ञान–धैर्यस्मृतिसमाधिभिः"।।* (च०सू० 1.27–29)

अर्थात् "शरीर और मन– ये दोनों ही व्याधियों के आश्रय माने गये हैं तथा सुख (आरोग्य) के आश्रय भी ये ही हैं। शरीर में स्थित वात, पित्त और कफ के बीच की वैषम्यता ही रोग का कारण है। इनकी समता ही आरोग्य का कारण सिद्ध होती है। शरीर का दोष–संग्रह वायु, पित्त और कफ है। इसी प्रकार रजोगुण और तमोगुण मन के दोष हैं। ये जब विकृत होते हैं, तब मन को रुग्ण बना देते हैं। शारीरिक रोग दैव और युक्ति के आश्रित औषध प्रयोगों से शान्त होते हैं और मानस रोग ज्ञान, विज्ञान, धैर्य, स्मृति, समाधि आदि मानसिक उपायों से शान्त होते हैं।"

निष्कर्षतः "जिसके शारीरिक दोष सम हों, अग्निबल सम हो, धातुओं और मलों की क्रिया समान हो तथा आत्मा, इन्द्रिय और मन प्रसन्न रहता हो, वही पुरुष स्वस्थ है।" उक्ति है – *"समदोषः समाग्निश्च समधातुमलक्रियः। प्रसन्नात्मेन्द्रियमनाः स्वस्थ इत्यभिधीयते"*।।

यहाँ हमें आत्मा की निर्विकारिता का भी दर्शन मिलता है। यहाँ आत्मा को द्रष्टा या साक्षी कहा गया है।

शरीर अर्थात् इन्द्रियाँ और मन अगर अपने द्रष्टृत्व और कर्म में अनियन्त्रित हों, अर्थात् असंयमित हों तो उनका कर्मफल रोगग्रस्तता में फलित होता है। 'मन' अपनी असंयमिता में विवेक (मति) के पास जाता ही नहीं, फलतः आत्मा उनका संज्ञान नहीं ले पाती। इस स्थिति में ही प्रचलित ईश्वरवादी दर्शन आत्मा को द्रष्टा मान पाता है, और इन्द्रिय और मन की असंयमिता के नियन्त्रण के लिये ईश्वरेच्छा पर निर्भर हो जाता है। चरक संहिता का मानना है – "आत्मा जाननेवाला है (आत्माज्ञः)। करणों (साधनों) के संयोग से उसे ज्ञान होता है। आत्मा का संयोग आवश्यकतानुसार जब इन करणों से होता है तब उसमें ज्ञान की प्रवृत्ति होती है। करणों की निर्मलता नहीं होने से अथवा आत्मा के साथ उनका विधिवत् संयोग अर्थात् समन्वय नहीं होने से आत्मा में ज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती। जैसे मलिन दर्पण में देखने पर भी रूप का दर्शन नहीं होता तथा कलुषित जल में प्रतिबिम्ब नहीं दीख पड़ता उसी तरह मन, बुद्धि तथा इन्द्रियों के विकृत होने पर अथवा आत्मा के साथ इनका अयोग होने पर आत्मा को ज्ञान नहीं होता है।" चरक संहिता शारीर स्थान (1.53–54)। यहाँ आत्मा को दृष्टि के रूप में भी देखा गया है। आत्मा दृष्टिरूप में करणों (उपादान) के प्रति संवेदनशील होती है। "करणों से विधिवत् संयोग न होने से आत्मा से उनका अयोग रह जाता है" – यह कथन स्पष्ट करता है कि आत्मा मात्र द्रष्टा ही नहीं वरन् पहले वह दृष्टि है। फिर स्थान–भेद से वह मति–विवेचित दृष्ट के प्रति संवेदनशील भी है। दृष्टि का द्रष्टृत्व ही मन की मनिनता को द्रष्टा बनाता है। इस तरह 'आत्मा' (अत् + मनिन्) अपने आपमें द्रष्टृत्व और द्रष्टा की समन्विति है। वह कार्यकारी देव–शक्ति है। अथर्ववेद में वह देवरूप से स्तुत्य हुआ है। वह शक्तिमान्–स्वरूप होने से ब्रह्मरूप है। व्यक्तित्व और व्यक्ति मिलकर कार्यशील या कार्यकारी व्यक्तिरूप बन पाता है। कार्यकारी व्यक्ति ही अपनी परमार्थिता में शिवःरूप शक्तिमान् बन पाता है।

न्यायभाष्य की भी उक्ति कुछ ऐसी ही है – *"आत्मा मनसा संयुज्यते मन इद्रियेण इन्द्रियमर्थेन ततो ज्ञानम्।"* अर्थात् सर्वप्रथम आत्मा मन के साथ संयुक्त होता है, मन इन्द्रिय के साथ और इन्द्रिय अपने विषय के साथ संयुक्त होती है, तब आत्मा को ज्ञान की प्रवृत्ति होती है। जो

देखा जाता है वह दृश्य होता है; जिससे देखा जाता है वह दृष्टि होती है और जो देखता है वह द्रष्टा होता है। द्रष्टा में ज्ञान और कर्म दोनों की प्रवृति होती है।

चरक संहिता ने उपर्युक्त प्रकरण में 'करण' पद से मन, बुद्धि तथा पाँचों ज्ञानेन्द्रियों का अर्थ लिया है। ध्यातव्य है कि 'चिन्तन' में चिन्तन प्रक्रिया का कोई भी स्तर छोड़ने से ज्ञान की स्पष्टता धूमिल या उलझी ही रह जाती है। यथा 'सत्' को सत्य मानने से 'सत्य' तो 'यत्' से दूर होता ही है, 'यत्' भी अपने स्थान से हटता हुआ 'असत्' को 'झूठ' का पर्याय होने से रोक नहीं पाता।

सत्य (सत् + यत्) की पारमार्थिकता 'सत्ता' (सत् + तत्) की आस्तित्विकी को निरूपित करती है। ब्रह्म अपने दोनों शक्त्यात्मक, (अर्थात् शक्ति और द्रव्य दोनों) रूपों में सत्य है। पहला क्रिया या कारण रूप है और दूसरा कार्यरूप। कारण से कार्य का रूप बनता है और कार्य से कार्य का विस्तार होता है। इस तरह सृष्टि की आदिक्रियाशक्ति निर्गुण, निर्विकार है। उसका 'तत्–तत्' रूप ही 'सत्–यत्' या सत् + तत्' रूप में रूपान्तरित होता हुआ 'सत्य या सत्तारूप आदिकार्य में विकसित होता है। आदिकार्य इस तरह स्वयम्भूरूप में कार्य–सृष्टि का विस्तार करता है। इस विस्तार को ही स्वयम्भूरूप शिव का नर्तन कहा गया है। सृष्टि की यह सत्ता कभी रुग्ण नहीं होती; क्योंकि सत्ता तेजोमय होती है। सत्ता की तेजोमयता ही मानवीय सत्ता को निरूपित करती है। मानवीयता या मानवता का अनुकरण व्यक्ति को रुग्ण नहीं होने देती। मनस् की मनोमयता आत्मा की तेजोमयता में इन्द्रियों को रुग्ण होने से बचा ले जाती हैं, किन्तु मति से अलग असंयमित मन इन्द्रियों के अधीन हो ऐन्द्रियक रुग्णता का शिकार हो जाता है। इस तरह तेजःरूप पिता (अग्नि) सत्य का निरूपक है और पुत्र उसी सत्य की सन्तान और पाल्य होने से आत्मार्थरूप ही है। फलतः मानव अपने स्वामित्व में ममत्वभरा अर्थात् संवेदनशील होता है। नीति और न्याय में भी उसकी ममता गलत निर्णय नहीं लेती। उद्दालक (आरुणि) अपने पुत्र श्वेतकेतु (आरुणेय = अरुण का पौत्र) को ज्ञानाभिमान में मत्त देखकर उसे विवेकद्वेष से बचाने के लिये उसके ज्ञान को ही अधूरा सिद्ध कर देते हैं। नारद अपने ज्ञान को अधूरा जानकर आचार्य सनत्कुमार की शरण लेते हैं। इस तरह क्रियाशक्ति का द्रष्टा ही वस्तुतः पारमार्थिक ज्ञान प्राप्त कर पाता है, सत्य को 'सत् + यत्' के रूप में देख पाता है। सत् और यत् दोनों ही क्रिया–शक्ति के ही रूपान्तर हैं।

नीति के आभ्युदयिक और 'न्याय' के वैयक्तिक अधोगामिता की निरोधिता को वस्तुतः पिता की ही तेजःरूप दृष्टि देख पाती है। जब सत्य के 'सत् + यत्' और धर्म के 'धृ + मन्' रूप को भुलाया जाकर, युगाचार अर्थात् *'आचारः परमो धर्मः'* के आधार पर धर्म का अर्थ निर्धारित किया जाता है तब नीति और न्याय स्वतः असहज हो जाते हैं। सीता के साथ त्रेता के राम का न्याय और द्वापर के दुर्योधन समेत अन्य सभासदों का द्रौपदी के साथ किया गया न्याय इस कारण ही असहज था कि वह 'सत्य' के नीति और न्याय पर नहीं, वरन् युगाचार के नीति और न्याय पर आश्रित था। इस द्वन्द्वात्मकता का ही निर्णय श्रीकृष्ण गीता के अपने उपदेश में करते हैं। वे सत्य पर आधारित आचार और युग–विशेष की नीति और आचार के बीच के द्वन्द्व को समाप्त करने की गरज से ही स्वयं को द्वन्द्व रूप मानते हुए मात्र अपने को ही मोक्ष का कारण सिद्ध करते हैं। ब्रह्मरूप श्रीकृष्ण वस्तुतः सत्यरूप धर्म को निरूपित करते हुए ही यह कह पाते हैं – *"सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज। अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।।"* (गीता 18.66)।

सत्य अग्नितेज है, जिसमें सब असत्य जलकर भस्म हो जाता है। श्रीकृष्ण सबके पितारूप हैं। उनका विराट्रूप इसका ही साक्ष्य है। पिता (स्वामी) संवेदनशील मगर न्यायप्रिय होता है।

आचारिक नीति की संवेदनाविहीन कठोरता और निष्पक्षताविहीन न्याय आचारिक धर्म को उपहासपूर्ण बना देता है। त्रेता का तथाकथित न्यायपरक धर्म और द्वापर का नीतिपरक धर्म दोनों ही उपहासमय ही सिद्ध होते हैं।

त्रेता के स्वामी अर्थात् राजा 'राम' नीतिवान् थे, पुरुषोत्तम थे, किन्तु उनका न्याय सत्य से अलग लोकाचार पर निर्धारित था। इस तरह 'त्रेता' सत्य का आश्रय खो चुका था। इसी तरह सत्य से अनजान 'द्वापर' अपने संशय में 'तप' को भी खो चुका था; मात्र 'यज्ञ' और 'दान' पर आश्रित था। फलतः उसका यज्ञ और दान दोनों ही ज्ञान से निराश्रित होने के कारण मात्र एक व्यापार और आजीविका का साधन मात्र रह गया था। कलियुग में यज्ञ भी नहीं रहा, मात्र दान ही रह गया है। दान भी सत्य, तप, यज्ञ से निराश्रित है। फलतः ज्ञानहीन दान, पात्रता को नहीं देखता। अपात्र को दिया गया दान कलह और विद्वेष को जन्म देता है। विद्वेष अपने–आपमें 'आतंक' अर्थात् रोग है।

अगर हम आचारिक धर्म की बात करें तो वह सत्य, तप, यज्ञ और दान की समष्टि सिद्ध होता है। इन चार को ही संपूर्ण सृष्टि और सृष्टि के सभी अवयवों का धारक कहा गया है। 'सत्य' (सत् + यत्) शक्त्यात्मक कार्य रूप में 'तत्त्व' है। 'तत्त्व' को आर्ष दर्शन मूल–कण के रूप में देखता है, जिसकी अपनी विशिष्ट संरचना है और वह उस तत्त्व (Elementary particle) की पहचान बनती है, उसके 'नामरूप' का आधार बनती है। 'तप' तेज–तत्त्व है जो अपने ताप से क्रिया–शक्ति वस्तुविशेष की मौलिकता या यौगिकता का कारण बनता है। 'यज्ञ' वैज्ञानिक प्रयोग विधा है, जिसमें ज्ञानमय कर्म के प्रायोगिकरूप से विज्ञानमय वांछित वस्तुओं को प्राप्त किया जाता है, साथ ही जिससे विज्ञानात्मक विश्लेषण का आधार भी प्राप्त होता है। 'दान' वस्तु–विशेष की पारमार्थिक उपयोगिता, उपभोग और वितरण का प्रतीक है। वस्तुतः 'सृष्टि' के ये चारों धारक तात्त्विक या द्रव्यात्मक विकास के कारण और साधन हैं।

कहते हैं, याज्ञिक अनुष्ठान में किसी भी गड़बड़ी का परिणाम विनशशील होता है। सहज जीवन के याज्ञिक अनुष्ठान में कोई भी असहजता सम्पूर्ण जीवन को आतंकित (रोगग्रस्त) कर जाती है। सतयुग की शान्ति का अन्त सत्याभाव की असहजता के कारण होता है और नीतियों का कठोर अनुसरण भी 'त्रेता' को असत्य के आतंक से नहीं बचा पाता। त्रेता के राम अर्थात् नीति के अनुयायी राम, का शासन भी आतंक से नहीं बच पाता है। 'सत्य' का घटता मानदंड जीवन को असहज बनाता चला जाता है, और जन–जीवन रोगग्रस्त हो जाता है।

जीव–जीवन के तीन सत्य हैं – देह, विदेह और वाक् अर्थात् शरीर–बल, मनोबल और वाक्–बल। तीनों बल जीवनरूप संन्यासी के हाथ के 'त्रिदण्ड' है। कहते हैं – जब तीन समान बल एक ही बिन्दु या वस्तु पर तीन विभिन्न दिशाओं त्रिकोणिकरूप से पड़ते हैं तब वह बिन्दु संतुलित अवस्था में होती है। यही कारण है कि भारतीय विचारकों ने मनसा–वाचा–कर्मणा एक होने का निदेश दिया है; क्योंकि वहीं स्थिरता और विश्वस्तता होती है।

मनसा–वाचा–कर्मणा एक होने पर वैयक्तिक व्यक्तित्व पारदर्शी और विश्वसनीय होता है। इनमें से एक का भी अभाव उस व्यक्तित्व को अविश्वसनीय बना देता है। व्यक्तिरूप नामरूपधारी व्यक्ति, अथवा समाजरूप सामान्य व्यक्ति अथवा देशरूप व्यक्ति अर्थात् राष्ट्र अथवा विश्व या

सृष्टिरूप व्यक्ति सब अपनी वैयक्तिक विश्वसनीयता उस समय खो देते हैं। जब वे मन-वचन-कर्म की एकता से च्युत होते हैं। अविश्वास 'आतंक' की जड़ है। 'लाओत्से' की सहजता भी 'मनसा-वाचा-कर्मणा' एक होने की ही सहजता है।

'असहजता' का परिणाम 'असुरक्षा' है। असुरक्षा का भाव व्यक्ति को दुर्बल बनाता है। व्यक्ति आतंकित होता है अविश्वासी व्यक्ति से, अविश्वस्त समूह से। व्यक्ति आतंकित होता है अनायास आनेवाली विपदा अर्थात् हिंसा से। हिंसक या हिंसित होने का भय 'आतंक' का मूल आधार है। हिंसा और हिंसकों का भय निकलना ही आतंक से मुक्त होने का मार्ग है। इसके लिये अनिवार्य है कि आतंक के कारणों को फैलने न दिया जाय, और उसके कारणों की रोक-थाम होती रहे।

ममत्व व्यक्ति का गुण है। विवेकशील ममत्व आभ्युदयिक और निःश्रेयस का साधन है। विवेकहीन ममत्व का ही नाम अज्ञानता या पशुता है। विवेकयुक्त ममत्व में 'मनुष्यता' 'स्व' के रूप में व्याख्यायित होती है। यह 'स्व' ही परम तक जाता और परमार्थ को समझ या समझा पाता है। व्यक्ति में यह 'स्व' ही अपने सहज क्रियात्मकरूप में प्रेरणारूप से परिलक्षित होता है। इसे ही नेतृत्व की क्षमता या नेतृत्व-शक्ति कहते हैं।

नेतृत्व के गुण जब व्यक्ति के द्वारा सहज और सत्य रूप में आचरित होते हैं तब वे अपनी नियमितता में उन्नति के कारण सिद्ध होते हैं। वे ही गुण अगर असहज और स्वार्थिक रूप में आचरित होने लगें तो विक्षिप्तता को जन्म देते है। 'धर्म', 'अर्थ', 'काम' और 'मोक्ष' जैसे पुरुषार्थ भी असहज प्रवृत्ति के अधीन अपना रुख अवनति की ओर कर लेते हैं। 'मोक्ष' वाममार्गियों के ऐन्द्रियक आनन्दभोग में परिणत हो जाता है। इस तरह स्पष्ट होता है कि वैयक्तिक 'व्यक्तित्व' भी अपनी त्रिगुणात्मकता की सहजता में ही सहज रह पाता है, अन्यथा उसकी अधोगामी असहजता 'तामसी' आधिक्य में उस (व्यक्तित्व को) 'आसुरी' अर्थात् आतंकी प्रवृत्ति दे जाती है।

आर्ष दर्शन ने दैवी, मानुषी और आसुरी प्रवृत्ति के रूप में तीन वैयक्तिक व्यक्तित्वों की अवधारणा दी है। वस्तुतः ये तीनों तीन प्रेरक शक्तियाँ हैं। 'दैवी' प्रेरणा मानुषी प्रवृत्तियों को ऊर्ध्वगामिता प्रदान करती है। यह क्रिया-शक्ति के रूप में कार्य करती है। यह दैवी शक्ति का कार्यकारी

रूप होता है। यह अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति का साधन बनता है। वस्तुतः यह धर्म (धृ + मन्) का रूप होता है। व्यक्ति उन्नति की ओर अग्रसर होने की प्रेरणा ग्रहण करता है। 'मानुषी' प्रेरणा व्यक्ति को सहज मनुष्यता प्रदान करती है। और, 'आसुरी' प्रेरणा व्यक्ति को आतंकी बना डालती है। स्पष्ट है कि एक नवजात भी व्यक्तित्वविहीन नहीं होता।

'व्यक्तित्व' वस्तुतः व्यक्ति का चेतनमय क्रियाशील रूप है। 'व्यक्ति' व्यक्तित्वहीन कभी नहीं होता। 'समयाकाश' में रहता हुआ व्यक्ति अपनी सांगठनिक सहजता–असहजता में अपने तथा अपने संगठन के व्यक्तित्व का विकास या विनाश देखता है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि आतंक सांगठनिक कुव्यवस्था की देन है। व्यक्ति का व्यक्तित्व वह आभ्यन्तरिक क्रियाशील शक्ति है, जो सांगठनिक व्यवस्थापरक शक्ति से दिशा–निदेश प्राप्त कर अपनी वैयक्तिक जीवन–व्यवस्था को दिशा देती है। निश्चय ही इसका रूप सात्त्विक राजस् या तामसी हो सकती है। ध्यातव्य है कि मानवीय क्रियाशीलता में तीनों की सम्यक् उपस्थिति दृष्टिगोचर होती है। चातुर्वण्य की व्यवस्था में सत्त्व की प्रधान में ब्राह्मणत्व, रजस् की प्रधानता में क्षत्रियत्व रजस् और तमस् की सम्यक् समन्विति में वैश्य और तमस् की प्रधानता में शूद्रत्व का प्रकाशन कहा गया है। वैसे, इन चारों मानवीय प्रकृति में सत्त्व, रज और तम की न्यूनाधिक उपस्थिति मानी गयी है।

व्यक्ति का पहला सांगठनिक परिवेश परिवार होता है। शिशुरूप व्यक्ति का बीजात्मक व्यक्तित्व यहाँ ही अंकुरित होता है। फिर कौटुम्बिक और सामाजिक परिवेशों की स्थिति आती है। पारिवारिक संगठन से उसका सहज घनिष्ट सम्बन्ध उसके चरित्र–निर्माण का आधार बनता है। वस्तुतः वह उसके संस्कार और स्वभाव का अंग बन जाता है। संस्कार और स्वभाव से व्यक्ति के जीवन का सम्बन्ध सर्वाधिक घनिष्ट रहता है। 'स्वभाव' वस्तुतः व्यक्ति आभ्यन्तरिक क्रियाशीलता से और 'संस्कार' बाह्य कार्यशीलता से सम्बद्ध होता है। दोनों ही मनोसम्बद्ध होने से मानव के सहजात हैं।

यहाँ हम स्वभाव और आदत में अन्तर पाते हैं। 'स्वभाव' में निहित भावात्मक 'स्व', व्यक्ति के मानसिक प्रभाव को निरूपित करती है; और आदत उसके वैयक्तिक कार्यात्मक रूप को प्रदर्शित करती है। यहाँ ज्ञान और कर्म अपनी स्पष्टता प्राप्त करते हैं। कहना नहीं होगा कि आर्ष चिन्तन

में श्रुति और स्मृति का विभाजन भी इसी आधार पर हुआ है। जहाँ 'श्रुति' को श्रवण से प्राप्य ज्ञान का साधन कहा गया है, वहाँ 'स्मृति को आचार से प्राप्य ज्ञान का साधन। ऋषि वस्तुतः ज्ञानमय कर्म के सम्पोषक हैं। यही कारण है कि वे नैरोग्य को निष्काम भाव के रूप में लेते हैं। वे जानते हैं कि 'मन, आत्मा, शरीर–ये तीनों जबतक एक–दूसरे के सहारे से त्रिदण्डवत् संयुक्त होकर रहते हैं तभी तक यह लोक, लोक–जीवन या आयु है। उक्ति है – *''सत्त्वमात्मा शरीरं च त्रयमेतत् त्रिदण्डवत्। लोकस्तिष्ठति संयोगात् तत्र सर्वं प्रतिष्ठितम्।।'* (च0सू0 1.18)

अब व्यक्ति के व्यक्तित्वरूप पुरुष को परिभाषित करते आयुर्वेद की इस सूत्रोक्ति को देखें – *''स पुमांश्चेतनं तच्च तच्चाधिकरणं स्मृतम्। वेदस्यास्य तदर्थं हि वेदोऽयं सम्प्रकाशितः।।''* (च0सू0 1.19)। अर्थात् सत्त्व (मन), आत्मा शरीर की संयुक्तता को ही पुरुष कहते हैं, यह संयुक्त पुरुष ही चिकित्सा का अधिकरण है। समस्त आयुर्वेद इसके हित के लिये ही प्रकाशित हुआ है।'' यहाँ 'मन' को 'सत्त्व' के रूप में लिया गया है। 'सत्त्व' वस्तुतः त्रिगुण का क्रियाप्रधान कार्यकारी अवयव है। वह शक्तांश होने से शक्त्यांश रजोशक्ति से अलग नहीं रहता। ये इन्द्रियाँ हैं, जो अपने स्थूल कार्यकारी रूप में 'तमस्' को निरूपित करती हैं। 'तमस्' शब्द की व्युत्पत्ति 'तम् + असुन्' रूप में हुई है। 'तम्' परिश्रांतता का बोधक होने से संवेदना का निरूपक है। द्रव्यात्मक शरीर संवेदनशील होने से इन्द्रियप्रधान है। शरीर की संवेदनशीलता उसे इन्द्रियप्रधान सिद्ध करती है। 'तमस्' रूप शरीर 'सत्त्व' और 'रजस्' की समन्विति को कार्यकारी विस्तार देता है। सृष्टि का लौकिकरूप रूपान्तरणीय रूप से विनश्य या परिवर्तनीय है।

स्पष्ट है, व्यक्ति अपने–आपमें सांगठनिक या सामाजिक रोग लेकर अवतरित नहीं होता। ये रोग उसे अपने दुनियावी प्रकाश देखने के साथ लगते हैं। फलतः व्यक्ति का व्यक्तित्व, मनःसम्बद्ध होने से जब रोगग्रस्त अर्थात् आतंकित होता है, तब उसका निदान आध्यात्मिक रूप में ही हो सकता है।

अध्यात्म अर्थात् परमार्थ विज्ञान अर्थात् सत्त्व और रजस् के समन्वय का विज्ञान। इसे स्थूल शरीर के विज्ञान से अलग 'सूक्ष्म शरीर का विज्ञान' या 'शरीरी विज्ञान' या 'शारीरक' के रूप में देखना–समझना होगा। आचार्य शंकर का ब्रह्मसूत्र भाष्य इसी रूप में 'शरीरक भाष्य' कहा

जाता है। गीता में श्रीकृष्ण को 'अध्यात्म विद्या' के रूप में देखना भी 'शरीरी विज्ञान' या 'शारीरक विज्ञान' का ही अर्थ देता है। 'शरीरी', 'जीवात्मा' और 'क्षेत्रज्ञ' इस रूप में एक दूसरे के पर्याय सिद्ध होते हैं।

ध्यातव्य है कि मानस रोग अज्ञान से प्रभावित रोग है। इसकी शान्ति या इसका निदान ज्ञान से ही हो सकता है। ज्ञान का पारमार्थिक रूप ही परमार्थ विज्ञान कहा जाता है, जिसे आर्ष दर्शन अध्यात्म के रूप में परिभाषित करता है।

अगर हम महाभारत की मानें तो एक ऐसा समय रहा था जब व्यवस्थापरक राजकीय शासन–प्रशासन का अस्तित्व नहीं था; तब पारमार्थिक ज्ञान (धृ + मन् रूप धर्म प्रत्यक्षित ज्ञान) ही व्यवस्था का साधन रहा था। आज के समाजशास्त्री इसका अनुमोदन कर सकेंगे– ऐसी उम्मीद की जा सकती है। स्पष्ट है कि तब व्यवस्था पारिवारिक, कौटुम्बिक, सामुदायक आदि की ही रही होगी। 'प्राचीन भारतीय समाज, अर्थव्यवस्था एवं धर्म (वैदिक काल से 300 ईसवी तक) के रचनाकार श्री रमानाथ मिश्र ने लिखा है – "यह मान्यता उचित प्रतीत होती है कि ऋग्वैदिक समाज का विभाजन सर्वप्रथम अर्य एवं कृष्टि (अथवा अर्य एवं चर्षणि) में था। फिर अर्यों का त्रिविध विभाजन ब्रह्म, क्षत्र एवं विश् में हुआ, एवं अन्ततोगत्वा उस सामाजिक रूप में हुआ, जिसके अन्तर्गत चार वर्णों की संज्ञा निर्धारित हुई, जो चतुर्विध थी – ब्रह्म, क्षत्रिय, वैश्य एवं शूद्र। अन्तिम व्यवस्था का सर्वप्रथम उल्लेख ऋग्वेद के पुरुष सूक्त में है। किन्तु मूलतः 'वर्ण' शब्द इसके अर्थ में प्रयोजित नहीं।" (पृ0 9)। यहाँ यह स्पष्ट होता है कि वेदों की 'त्रयी' की तरह ही वर्ण भी पहले तीन ही थे – ब्रह्म, क्षत्रिय और वैश्य। लोकों में भी पहले भूः, भुवः और स्वः ही थे। व्यवस्थापरक वैकासिक परिस्थिति में वैचारिक परिस्थिति का विकास स्वतः अपेक्षित हो जाता है। वेदों में 'अथर्व वेद', लोकों में 'महः लोक' और वर्णों में शूद्र वर्ण की व्यवस्था को बाद के काल में स्थान दिया गया।

यहाँ स्पष्ट होता है कि बढ़ती जनसंख्या, बदलते–बढ़ते प्रदेश, आपस के बनते–बिगड़ते सम्बन्ध के बीच व्यवस्थापरक स्थिति में यह भी सम्भव था कि इसके पहले के काल की व्यवस्थापरक स्थिति में समुदाय और भी छोटा रहा होगा। ऋग्वेद के पहले सूक्त के अनुसार वह कौटुम्बिक था; क्योंकि उसका कहना है – हे अग्ने! पिता जैसे पुत्र के पास स्वयं ही पहुँच जाता है, वैसे ही तू हमें सुगमता से प्राप्त हो जाता है।" *स नः पितेव सूनवेऽग्ने सूपायनो भव।"* (ऋ0 1.1.9)

यहाँ एक बात ध्यान देने योग्य यह है कि आतंक की स्थिति का प्रारम्भ वस्तुतः वर्णाश्रम धर्म की स्थिति में समता और समादर की भावना के अभाव में ही हो सका होगा; क्योंकि एक ही विराट पुरुष के विभिन्न अंगों से उत्पन्न चार कर्माश्रित वर्ग के लोग परस्पर समता और समादर भाव से ही समन्विति में रह सके होंगे। ध्यातव्य है कि व्यक्ति की कार्यशीलता में उसके सब अंग एक समन्वय में ही कार्य करते हैं। एक अंग की भी विकृति या रोग–ग्रस्तता उस समन्वय को पूर्ण नहीं होने देती और कार्य सुसम्पन्न नहीं हो पाता।

फिर, किसी भी व्यवस्था के लिये एक व्यवस्था–केन्द्र की अपेक्षा होती है। जब शारीरिक व्यवस्था का केन्द्ररूप 'मन' ही रोगग्रस्त हो जाय तो व्यवस्था की क्रियात्मक स्थिति स्वतः और क्रमशः समाप्त हो जाती है। इस तरह अगर व्यक्ति का व्यक्तित्व ही रोग–ग्रस्त हो जाय तो व्यक्ति की स्थिति क्या होगी?

व्यक्ति–शरीर में मनःशक्ति रूप व्यक्तित्व ही शासन–व्यवस्था का स्वामी है। इन्द्रियों को संयमित करनेवाले मन को स्वयं इन्द्र अर्थात् देवों के देव के रूप में, इन्द्रियों का स्वामी या शासक कहा गया है। यहाँ 'देवता' कार्यनिर्वाहक शक्ति का निरूपक है। वैसे इन्द्रियों के द्वारा की गयी किसी भी रुग्णात्मक क्रिया के लिये आयुर्वेद में 'मन' की ही चिकित्सा को अनिवार्य माना गया है। इस तरह 'कार्य' की सफलता के लिये 'कारण' को जानना, फिर, उन कारण–तत्त्वों (क्रिया–कारित्व) के समुचित प्रयोग को जानना और व्यवहार (उपयोग) में लाना अनिवार्य हो जाता है।

रोगग्रस्त व्यक्तित्व की चिकित्सा में मानसिक चिकित्सा को प्रमुखता दी जाती है और सांगठनिक शासन में न्याय को। सांगठनिक या सामाजिक व्यवस्थापरक न्याय में सामान्यतः शरीर–सम्बन्धी चिकित्सा (दण्ड) का ही प्रायः विधान रहता है, मानसपरक चिकित्सा का नहीं। जिस सांगठनिक व्यवस्था में मानस–चिकित्सा का भी विधान होता है वहाँ अपेक्षाकृत शान्ति और समृद्धि का प्राबल्य रहता है। आज की बढ़ती आतंकवादी प्रवृत्ति ऐसे ही मानस–चिकित्सा की अपेक्षा रखती है। हिंसा 'हिंसा' से दूर नहीं होती। अहिंसा ही उसकी चिकित्सा है – महात्मा गाँधी ने अपने सत्याग्रहों में यही दिखाने का प्रयास किया है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि शासक अपनी सहजता में न्यायशील होता है। आचार्य शुक्र की नीति के अनुसार वह पिता, माता, गुरू, भाई,

बन्धु, कुबेर और यम– इन सातों के दर्शनीय सद्‌गुणों से नित्य युक्त होता है। *"पिता माता गुरुर्भ्रात बन्धुर्वैश्रवणो यमः। नित्यं सप्तगुणैरेषां युक्तो राजा न चान्यथा।।"* (शुक्रनीति 1.59)

आचार्य शुक्र ने आगे 'क्षमा' के सन्दर्भ से कहा है – सब गुणों से युक्त होने पर भी यदि राजा क्षमा से रहित होता है तो उसकी शोभा नहीं होती। *"क्षमया तु बिना भूपो न भात्यखिलसदगुणैः।"* (वही, 1.64 उत्तरांश)। ध्यातव्य है कि 'क्षमा' मानस–चिकित्सा का अंग है। राजा को मात्र परोपदेशकुशल नहीं होना चाहिए, उसे स्वयं भी अपने उपदेश का अनुकरण करना चाहिए।

स्पष्ट है सहज शासनतन्त्र को प्रायः दण्डविधान के प्रयोग की आवश्यकता नहीं होती, उसका भय ही सशक्त होता है। उसके लिये नीति–अनीति, नैतिकता–अनैतिकता का प्रश्न नहीं उठता। कहते हैं – 'कनफ्यूसस' ने जब लाओत्से से मिलकर उससे ईमानदारी की बात की तो लाओत्से ने उससे कहा – जिस दिन से तुमने ईमानदारी की बात की, उसी दिन से बेईमानी प्रगाढ़ हो गई है। मैं वह दिन चाहता हूँ जहाँ लोग ईमानदारी की बात ही नहीं करते।" (ताओ उपनिषद् – आचार्य रजनीश पाचवाँ प्रवचन)

लाओत्से सहजकर्म के ज्ञाता पक्षधर और उपदेशक हैं। वे कम बोलते, और ज्यादा करते हैं। नीति आचरणीय है, आचरण से ही नीति की मर्यादा होती है। अकर्तव्य–कर्म अनीति है। और अनीति अनाचरणीय है। धर्म (धृ + मन्) से निर्धारित नीति सहजता का सम्पोषक है। शासन–तंत्र की सहज नीति व्यक्ति को अधिकतम सहजता अर्थात् स्वतंत्रता देती है। शासन–तंत्र द्वारा वैयक्तिक नैतिकता का आरोपण एक ऐसे दबाव का निर्माण करता है, जो व्यक्ति को सहज नहीं रहने देता और उसकी पहली प्रतिक्रिया उस नीति–विशेष के विरूद्ध ही उठती है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना उचित जान पड़ता है कि 'धर्म' वस्तुतः संयमित मन का आलोचन है, जिसके द्वारा पारमार्थिक नीति का निर्माण होता है। जहाँ 'सत्य', 'तप', 'यज्ञ' और 'दान' आदि धर्म के चार पैर हैं, वहाँ धर्म स्वयं 'जीवात्मा सिद्ध होता है। 'जीवात्मा' जीव की सहज क्रियाशील चेतना–दृष्टि है। वहाँ वैयक्तिकता स्वयं पारमार्थिक रूप ले लेती है।

सांगठनिक व्यवस्था के लिए अपेक्षित शासनतंत्र द्वारा प्रस्तुत नियामक नीति, अगर वैयक्तिक सहजता के लिए सहज सिद्ध नहीं होती तो वह क्रमशः जन–आक्रोश का रूप धारण कर लेती है। वही शासन–तंत्र,

जनसमूह को अपेक्षित न्याय न देकर जब उसे दबाने का प्रयास करता है तब जनसमूह विद्रोह पर उतर आता है। अपनी आर्थिक और सामरिक कमजोर स्थिति के कारण व्यक्ति या समुदाय अपनी आत्मिक रुग्णता में गलत मार्ग पकड़ लेता है। शासन के विरुद्ध अपनी अक्षमता में वह शासन पर दबाव डालने के लिये निर्दोष जनसामान्य के प्रति हिंसा का घिनौना प्रदर्शन करने लगता है। हिंसाप्रधान आतंकी संगठन अपनी अल्पसंख्यकता को शस्त्र की मारक शक्ति के पीछे छिपाता है। वह सम्पूर्ण जन–मानस को रुग्ण बना देता है। 'आतंक' दर्शन का प्रत्यक्ष विषय न होकर राजनीति का प्रत्यक्ष विषय है। यह सांगठनिक आधार लेकर एक–दूसरे के लिये भीतरघात का रूप लेता हुआ अन्तर्राष्ट्रीय रूप ले लेता है। फलतः 'वाद' का रूप लेता आतंक अपने आतंकवाद के रूप में मनोविज्ञान के माध्यम से वैश्विक राजनीतिक के विषय के अन्तर्गत दर्शन का विषय बन जाता है।

आज हम हर वैज्ञानिक अनुसन्धान को सर्वकल्याणात्मक न बनाकर व्यापारिक लाभ का विषय बना रहे हैं। जीवन के तथ्य और अधिकार आज बाजार–व्यापार के साधन बना दिये गये हैं। यह शासन से लेकर जन–सामान्य तक के लिये मानसिक रोग सिद्ध हो रहा है। इसकी चिकित्सा आज के वैश्विक दर्शन को मानस स्तर पर ही करनी होगी, शस्त्रों के आधार पर नहीं। इसके लिये हमें आतंकवाद को समझना होगा।

अबतक हमने आतंक को समझने का प्रयास किया है। अब 'वाद' पद को देखते हैं।

'वाद' शब्द की व्युत्पत्ति 'वद्' धातु से हुई है। 'वद्' धातु का अर्थ होता है – 'बोलना'। 'वाद' शब्द का सामान्य अर्थ होता है – 'उक्ति', 'दलील'। 'वाद' शब्द का अंग्रेजी पर्याय 'इज्म' (ism) है। इस रूप में 'वाद' (ism) शब्द का अर्थ है – "कोई ऐसा सिद्धान्त जो विशेषज्ञों द्वारा निश्चित हुआ हो।

'आतंकवाद' वस्तुतः 'कूटनीतिज्ञों' द्वारा निर्धारित नाम है। इसके अंग्रेजी पर्याय 'टेररिज्म' (terrorism) का अर्थ होता है – 'एक संगठित प्रणाली जिसमें धमकी से काम लिया जाता हो।' यहाँ 'धमकी' प्रायः हिंसात्मक होती है।

'आतंक' को 'वाद' का रूप धारण करने में एक लंबा समय लेना पड़ा है। वैयक्तिक रोग से उठकर अन्तर्राष्ट्रीय सत्ता के गलिआरे तक

पहुँचने के बीच आतंक ने अपने आपको अपने समय के सब उपलब्ध हथियारों और रणनीतियों से सजाया है। अब यह 'वैयक्तिक रोग' न रहकर राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय रोग बन गया है। आज आतंकवाद कूटनीति की गली से निकल कर विश्व–राजनीति के राजपथ पर अगर चक्कर लगाने को उद्यत है तो हमें उसके हौसले की ही तारीफ करनी होगी।

'आतंकवाद' आज जिस रूप में वैश्विक राजनीति के समक्ष प्रश्नचिन्ह बनकर खड़ा है वह विभिन्न राष्ट्रों द्वारा अपनायी गई रुग्ण प्रतिस्पर्धात्मक राष्ट्रीय नीतियों के कारण ही खड़ा है। 'राजनीति' जब तक कूटनीति के रहस्यमय पर्दे के पीछे अपने कार्य करती रहती है वह अपने को पाक–साफ समझती है। किन्तु, जब सारे पर्दे हटाकर अपने को प्रत्यक्ष करती है तो उसके पास अपनी झेंप मिटाने के लिए 'युद्ध' के 'नारों' के सिवा और कुछ नहीं रह जाता। इस तरह आज का आतंकवाद स्वयं आज की अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति की उपज बनी दीखती है। इसका निदान अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर ही सही मगर मानसिक रोग की चिकित्सा के आधार पर ही करनी होगी। यहाँ शस्त्र की नहीं, शास्त्र की उपयोगिता ही कारगर सिद्ध होगी।

महात्मा गाँधी ने अपने अहिंसावादी सिद्धान्तों–कर्मों द्वारा यह सिद्धकर दिया है कि 'हिंसक' को अहिंसा से ही सुधारा जा सकता है। भारत–भूमि ने अपने लम्बे दार्शनिक इतिहास में अनेकों बार हिंसा पर अहिंसा की विजयपताका को फहराते देखा है। ध्यातव्य है कि सत्ता–लिप्सा की राजनीति कभी भी आतंक को दूर कर सकने में सक्षम नहीं होती। एक दिन अगर कोई एक अपनी सत्ता–लिप्सा की सिद्धि के लिए आतंक का सहारा लेता है तो दूसरे दिन कोई और सत्ता छीनने के लिये उस पहले के विरुद्ध आतंकवाद का हथियार चलाने में नहीं चूकता। आतंक की श्रृंखला इस तरह ही चल निकलती है।

यहाँ लाओत्से स्पष्ट हैं। उनके लिये एक स्वावलंबी और सहज राष्ट्र ही वरणीय है। अपने छोटे–से राज्य की प्रजा के लिए लाओत्से का कथन है – "उन्हें अपना मोटा–छोटा अनाज ही मीठा लगे, अपने सादे कपड़े ही भव्य मालूम हों, वे अपने घरों को ही विश्राम का स्थान मानें और अपनी मामूली सुख–सुविधाओं में ही आनन्द का अनुभव करें।" (ताओ उपनिषद् : मनोहर बलवंत दीवाण)। लाओत्से यह भी कहते हैं – "यदि वे घर सुधारने से मुँह न मोड़ेगें तो उन्हें कष्ट न झेलने पड़ेंगे।" उनका

यह भी कहना है – "स्वतंत्र और उदार सरकार लोगों को स्वयं अपना विकास करने का अवसर देती है। जब सरकार अत्याचारी और शोषक होती है, तो लोग बंधन में पड़ते और दुःखी होते हैं।" आतंकवाद का बीज यहाँ ही अंकुरित होता है।

आज आवश्यकता इस बात की है कि 'राज्य' या 'राष्ट्र' अपनी कूटनीतिक चालों और छलावों से बाहर निकलकर अपनी प्रजा की सुख–सुविधाओं का ख्याल निष्पक्ष भाव से रखे और एक बार फिर उसे पुकार लगाकर कहे – "अब आ जाओ, आज हम विचार में पूर्ण हो जायँ, कष्ट और असुविधा को नष्ट कर डालें, उच्चतर सुख अपनायें।" (ऋग्वेद 5.45.5)

राष्ट्रीय सरकारें आज जहाँ एक ओर 'आतंकवाद' को आतंकवादी का पर्याय मानकर आतंकवादी का सफाया करना चाहती है, वहाँ जन सामान्य में आतंकवादियों से खौफ और उनके प्रति सहानुभूति भी उत्पन्न होने का अवसर दे रही होती है। आतंकवादी चेतनयुक्त व्यक्तित्व है, कोई जड़ नहीं। उसे सुधारा जा सकता है। व्यक्ति भय की वस्तु नहीं होता। भय और घृणा की वस्तु तो उसके हिंसक कार्य हैं।

विश्व की राष्ट्रीय सरकारें भूल रही हैं कि आतंकवाद स्वयं उन्हीं की राष्ट्रीय–अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति–कूटनीति की कृति है। आज वे वादी को खोज रहे हैं और जनसामान्य में छिपे उन वादियों का विनाश कर रहे हैं। ऐसे में निर्दोष जनसामान्य का विनाश उन्हें नहीं दिखता। क्या उन्हें यह याद नहीं रहा कि घृणा बुराई से की जानी चाहिये बुरे से नहीं। बुरे को सुधारा जा सकता है और बुराई को उसकी उत्पत्ति–स्थानों के साथ विनष्ट किया जा सकता है। ऋग्वेद (6.53.3) की इस उक्ति को देखें – *"अदित्सन्तं चिदाघृणे पृषन्दानाय चोदय। पणेश्चिद्विम्रदा मनः।।"* श्रीअरविन्द इसका भावार्थ इस प्रकार करते हैं – हे प्रकाशमान् पूषन्। उस पणि को भी, जो देता नहीं है, तू देने के लिये प्रेरित कर; पणि के भी मन को तू मृदु कर दे।" फिर, ऋग्वेद के इसी सूक्त के इस मंत्र को देखें – *'वि पूषन्नारया तुद पणेरिच्छ हृदि प्रियम्। अथेमस्मभ्यं रन्धय।।'* (6.53.6)। अपने अंकुश से, हे पूषन्! तू उनपर प्रहार कर और पणि के हृदय में हमारे आनन्द की इच्छा कर, इस प्रकार उसे हमारे वश में कर दे। (वेद रहस्य : श्रीअरविन्द)।

ऋग्वेद ने 'मणि' और 'पणि' पदों द्वारा ज्ञान और अज्ञान को निरूपित किया है। 'पणि' देव–शक्ति और मानव–शक्ति के विरुद्ध कार्य करते हैं। वे गर्व के मद में रहते हैं और उनमें विचारशीलता नहीं होती

है। 'मणि' जहाँ 'सूर्य' का प्रतीक है, वहाँ सूर्य–रश्मियाँ 'इन्द्र' के लिये गुप्तचर का कार्य करती हैं। इस तरह 'मणि' वस्तुतः मनःप्रकाश है।

हम आज के आतंकवादियों को अगर आर्ष दर्शन की निष्पक्षता की दृष्टि (मन–मति–आत्मा–ब्रह्म की समन्वित दृष्टि से, न कि मात्र एंन्द्रियक दृष्टि) से देखें तो ऋग्वेदकालीन पणि, दस्यु या असुर आज के मनोरोगी आतंकवादियों से भिन्न नहीं दिखेंगे। वैसे आधुनिक आतंकवादी स्वयं सत्ता पक्ष की निर्मिति होने के कारण राजकीय सत्ता से निष्पक्षता की उम्मीद नहीं कर सकते। इस तरह आधुनिक आतंकवाद की समस्या के निदान के लिये स्वयं राजकीय सत्ता को अपने आपकी आत्मा का निरीक्षण करना होगा एवं अपने दृष्टिकोण को बदलना होगा। ऋषि की स्पष्टोक्ति है – "पणि का हृदय–परिवर्तन सत्य के अधिपति पूषा के अंकुश के अविरत स्पर्श से ही सम्भव हो सकता है।" वस्तुतः अज्ञान के नियम से शासित होकर सत्य को अधिगत नहीं किया जा सकता।

स्पष्ट है कि न तो 'आतंकवादी' के मारे जाने से 'आतंकवाद' दूर होगा और न ही लोगों के बीच आतंकवादियों के विरुद्ध जहर उगलने से लोग सचेत होंगे। 'आतंकवाद' को समाप्त करने के लिये आवश्यक है अहिंसावाद को कार्य में लाया जाय; लोगों में आतंकवाद के विरूद्ध एकजुट होने की बातें न कहकर उनके मन में जनसामान्य के प्रति करुणा–क्षमा का उद्रेक उत्पन्न किया जाय; राजनीतिक विघटन के मार्ग से हटाकर उन्हें विकास की सामान्य धारा का अंग बनाया जाय। उनके शरीर को न मिटाकर उनके विघटनात्मक सोच को दूर करते हुए उन्हें संघटनात्मक कार्य में लगाया जाय। हथियारों का व्यापार बन्द किया जाय; विभिन्न 'वादों' सम्प्रदायों के बीच सक्रियात्मक सहयोग के साथ सहमन्यता और पूरकता की भावना स्थापित की जाय। आज के परिवेश में यह मान लेने में किसी को कोई एतराज नहीं होगा कि आनेवाले समय में वैश्विक संगठन आज की अपेक्षा और भी अधिक सौहार्दता की भागीदारी की अपेक्षा करेगा और एक बार फिर भारतीय सतयुग का निर्माण होता हुआ हम देख सकेंगे।

आज सम्भव है कि राष्ट्रीय सरकारें अपनी ही गलतियों पर अपनी झेंप मिटाने के लिये अनेक आतंकियों को मार गिरायेंगी; किन्तु अपनी इस भूल के लिए स्वयं पछतायेंगी भी। राष्ट्रीय सरकारों को अपनी इस गलती पर अवश्य पछतावा हो रहा होगा कि जिस आतंकवाद को उन्होंने खुद

जन्म दिया था, आज उसे नियंत्रित रखने अथवा उसे समाप्त करने में वे स्वयं अक्षम सिद्ध हो रही हैं। आश्चर्य नहीं कि वे अपनी खीज आतंकवाद पर उतारने के बदले आतंकियों पर उतारने का प्रयास करें।

'बुद्ध' का मत है – समस्या का कारण होता है, कारण का निदान करें, समस्याएँ अपने–आप सुलझाये जाने के मार्ग पर आ जायेंगी।

आज सदियों की गलतियाँ एकत्रित होकर विशालकाय रूप में हमारे समक्ष खड़ी हैं। आवश्यकता सिर्फ उनके सम्यक् कारणों की पहचान और उनके निदान की है।

कारण की डोर हमें पुनः युगधर्म तक ले जाती है। सतयुग में 'सत्य' प्रमुख था। त्रेता ने 'सत्य' को छोड़ 'नीति' को चुना। राजकीय सत्ता द्वारा अपाया गया 'नीति' का कठोर स्व–अनुशासन भी प्रजा (धोबी) को अपने मिथ्या ज्ञान पर घमंड करने से न रोक सका। 'नीति' के विरुद्ध अनीति आ खड़ी हुई। नीति–अनीति के संशय ने द्वापर को जन्म दिया। वहाँ राजभक्ति के नीचे 'नीति' को दबाने का प्रयास सफल हुआ। राज–कलह में सत्ता अनीति के पक्ष में खड़ी हो गई और सत्ताधिकार पर अनीति का कब्जा हो गया। महाभारतीय 'युद्ध' ने सब कुछ नष्ट कर दिया। फिर भी अगले युग, कलियुग, ने इतिहास से सबक नहीं ली। सबकुछ खोया देखकर भी वह सतयुग की ओर लौटने के बदले आगे विनाश की ओर ही चल पड़ा। आज की स्थिति में आतंकवाद इससे भिन्न की स्थिति नहीं दीख पड़ती। रोग पुराना है; फिर भी निदान अपेक्षित है।

आज की समस्या के निदान के लिये आवश्यक है आचारतः सत्य की पूर्णता की ओर लौटा जाय। संभवतः कलियुग आज अपनी पूरी सभ्यता के साथ सर्वनाश के कगार पर है। युगानुरूप अगर दान ही उसका युग–धर्म है तो उसे 'दान' के सम्यक् रूप को जानना होगा। अपात्र या कुपात्र को जहाँ 'दान' देना भारतीय विचारकों ने वर्जित माना है, वहाँ सत्पात्र को ही 'दान' देना श्रेयस्कर भी कहा है। 'सत्याग्रह' महात्मा गाँधी का वचन है और 'अहिंसा परमो धर्मः' बुद्ध का। सत्य और अहिंसा अपनी समन्विति में पारमार्थिक लक्ष्य–प्राप्ति के साधन हैं। वस्तुतः समता और सहमन्यता उनकी विशेषता है। कोई भी नीति अपनी सत्यता और सहमन्यता में ही कल्याणकारी हो सकती है।

'सृष्टि' जन्मना एक है, इसके सारे अवयव मात्र रूपतः अलग हैं। रूप 'कर्म' से विभेदित होता है। कर्म चार हैं। ज्ञान–रक्षा–व्यवसाय और सेवा। ये चार कर्म समाज के मूलाधार है। ये चार मूलाधार, समाजरूपी

वर्णमाला के, अक्षरणशील अक्षर हैं। श्रम–विभाजन का यह रूप सार्वभौम और सर्वकल्याणमय है। प्रकृति के सारे नियम कर्मसुलभ हैं। 'विनष्टि' नहीं, रूपान्तरण सृष्टि का सत्य है। शक्तिरूप सृष्टि अविनश्य है। सहजता बनाये रखने के लिए बना समाज, राज्य या राष्ट्र अपने–आपको अपनी अहंमन्यता से बचाकर जब तक सबों की सहमन्यता में जीता–जिलाता है तब तक वह आतंक से बचा रहता है। 'लाओत्से', 'बुद्ध', 'महात्मा गाँधी' की दृष्टि के साथ 'आर्ष दृष्टि' आज भी उतनी ही अनिवार्य और प्रासंगिक है जितनी कि वह उनके जीवन–काल या निर्माणकाल में तत्कालीन समाज के लिये अनिवार्य रही थी।

आज वैश्विक स्तर पर राजनीति कूटनीति का रूप ले चुकी है और सर्वोच्च शक्ति को अपने में समाहित कर चुकी है। उसका आधार अब 'धृ + मन्' रूप धर्म नहीं, वरन् सम्प्रदायगत है। आज व्यक्ति या संगठन के चार पुरुषार्थों– धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष में से, धर्म की प्राथमिकता का लोप होकर 'अर्थ' सर्वोपरि हो गया है। यह 'अर्थ' भी 'पर' या 'परम' का आश्रित नहीं रह गया है वरन्, ऐन्द्रियक 'स्व' का आश्रित अर्थात् स्वार्थमय हो गया है। ऐन्द्रिय 'स्व' का आश्रित 'अर्थ' अर्थात् स्वार्थ अगर नीतिगत न हो तो अनर्थ ही कर सकता है, परमार्थ नहीं; क्योंकि तब 'अर्थ' ऐन्द्रियक विषय या सम्पत्ति हो जाती है; वहाँ जीवात्मा या 'मनुष्यता' जैसी भाववाची सत्ता गौण या नगण्य हो जाती है।

आज समाज की सर्वोच्च संस्था, राजनीति पर 'अर्थ' का ही वर्चस्व है। फिर भला राजनीति में मनुष्यता अर्थात् भाव–संवेग या संवेदना किस हद तक देखी जा सकती है। बुद्ध ने अर्थ की प्राप्ति और अर्थ की उपयोगिता दोनों के ही धर्माश्रित होने की बात की है। आज धर्म ही 'अर्थ' का गुलाम है। *'धनात् धर्मः'* इसका ही साक्ष्य है। आज की स्थिति बिल्कुल उलट है। आज 'अर्थ' से ही सब पुरुषार्थ अर्थात् धर्म; अर्थ, काम और मोक्ष प्राप्य हो रहे हैं। ऐसी भावविहीनता और संवेदनहीनता की स्थिति में 'धर्म' और वह भी 'मनुष्यता की बात करना अटपटा–सा लगता है। किन्तु, आज भी वैयक्तिक–व्यक्तित्व, सांगठनिक–व्यक्तित्व से अलग मानवतावादी है, भले ही वह अपने 'स्व' के अर्थ के लिए ही क्यों न हो। आशा की यह एक किरण ही आज हमें 'दर्शन' की उपयोगिता की ओर खींचे ले जा रही है। 'आतंकवाद' का निस्तार दार्शनिक–दृष्टिकोण से ही संभव है, मात्र आज की राजनीति के भरोसे नहीं। 'बुद्ध' और 'लाओत्से' इसके दार्शनिक पक्ष

के तथा बुद्ध, 'गाँधी' और 'मानवेन्द्र' इसके व्यावहारिक पक्ष के आधार–स्तम्भ सिद्ध हो सकते हैं।

'आतंकवाद' का समाधान राजनीतिक ईमानदारी और मानवीय दृष्टिकोण के आधार पर ही सम्भव है। 'राज्य' की अनर्गल कठोरता, अनम्य नीतियाँ, सत्ताई स्वार्थ की रक्षा, और शस्त्रोपयोगिता आतंकवाद की वृद्धि के ही कारण हो सकते हैं, उसके निस्तार के नहीं। यह मानना पड़ेगा कि 'राज्य' व्यक्ति के लिए निर्मित है, जीवन या व्यक्ति का उद्भव राज्य के लिये नहीं हुआ। आज राज्य व्यक्ति के लिये अपने को अनिवार्य मानते हुए अपने को महत्त्व देता हुआ राज–सत्ता में स्वार्थी–तत्त्वों को प्रश्रय दे रहा है। कोई आश्चर्य नहीं कि इस राजनीतिक–स्वार्थपरता के हाथों ही एक दिन मानव–समाज का अन्त हो जाय। स्वार्थपरक राजनीति में कुछ भी सुरक्षित नहीं।

'सत्ता' वस्तुतः सत्य में, सत्य से और सत्य के लिए प्रतिष्ठित होती है। 'सत्य' पारमार्थिक सहमन्यता का प्रतिफल और सर्वकल्याण का साधन है। भौतिकतया 'धृ + मन्' रूप धर्म ही 'सत्य' का द्रष्टा–ज्ञाता है। 'सहमन्यता' अर्थात् समाज का अविरोधपूर्ण निर्णय इसी धर्म और सत्य के आश्रित है। फिर, जीवन की सहज क्रियाशीलता ही जीवन के मूल्य का आधार भी तो है।

'सहज क्रियाशीलता' ही स्वस्थ मानसिकता और स्वस्थ प्रतिस्पर्धा को परिभाषित करती है। 'स्वस्थता' तृष्णा से दूर रहती है; क्योंकि 'तृष्णा' एक रोग ही नहीं, सम्पूर्ण रोगों की जड़ है। 'तृष्णा' आतंक की जननी है। 'अज्ञानता' तृष्णा की जननी है। 'स्वस्थ शासन' अज्ञानता को दूर करता है ताकि उसकी पारदर्शिता को सब जान और पहचान सके। 'राम' के शासन में 'धोबी' अज्ञान का प्रतीक है। 'राम' का शासन पारदर्शी होते हुए भी धोबीरूप अज्ञान द्वारा जाना नहीं जा सका, और राज्य के लिए आतंक का कारण सिद्ध हुआ है। आतंकित सत्ता का शासन निष्पक्ष नहीं हो पाता। कोई भी 'राम' किसी भी सीता के प्रति न्यायशील नहीं रह पाता; क्योंकि 'अज्ञान' के आतंक से हर राम ग्रसित रहता है।

भारतीय विचारकों ने 'चार युग' , 'चार पुरुषार्थ' और 'चार पैर वाले धर्म' के अस्तित्व का प्रश्रय दिया है। इतना ही नहीं उन्होंने शरीर की त्रिगुणात्मकता को लेकर मानव सभ्यता और मानव–संस्कृति का संपूर्ण

इतिहास ही रच डाला है। आज की मानव-सभ्यता अगर अपने इस इतिहास को नहीं पढ़ सकी तो इतिहास का क्या दोष? किसी भी विकास के लिए समय-सीमा का कोई अर्थ नहीं होता। समय-आकाश की अनन्तता में विकसित सृष्टि अपने विकास-पथ पर अग्रसर ही होती जा रही है। राज्य की नीतियाँ अगर नवनिर्माण करने के बदले विध्वंस को ही जन्म देती रहीं तो सृष्टि विनाश की ओर ही जायेगी – इस तथ्य को जानता हुआ 'व्यक्ति', चाहे वह वैयक्तिक हो, अथवा सांगठनिक, अगर आतंक तथा आतंकवाद को समाप्त करना चाहता है तो उसे स्वयं अपने-आपकी सत्ता को स्वच्छ, पारदर्शी और अहिंसात्मक रूप से सबल करना पड़ेगा।

'आतंकवाद' की समाप्ति अहिंसावाद की विषयवस्तु है, 'हिंसावाद' की नहीं। राष्ट्र या देश-प्रदेश का यह उत्तरदायित्व है कि वह राज्यीय-सत्ता को अहिंसात्मक सबलता प्रदान करें; और, 'राज्य-सत्ता' का कर्तव्य है कि वह अपनी पूरी ईमानदारी के साथ अपनी प्रजा को अहिंसात्मक सुरक्षा, शान्ति और उन्नति की दिशा में ले जाय। एक वैश्विक संस्था के रूप में संयुक्त राष्ट्र संघ एक समन्वयक की भूमिका का निर्वाह करते हुए वैश्विक राजनीति को मानवतापरक बनाने का प्रयास करे, न कि उसका एक-राष्ट्रपरक रूप ही रहने दे। वैश्विकता में राष्ट्रीयता का स्थान ठीक वैसे ही गौण हो जाता है, जैसे कि समाज या राज्य में व्यक्ति।

'आतंकवाद' हिंसात्मक है, इसका मुकाबला सत्य और अहिंसा से ही सम्भव है, हिंसात्मक क्रियाओं से नहीं। यह मानसिक समस्या है, शस्त्रों से नहीं, शास्त्रों से ही इसका निदान सम्भव है। शुक्रनीति की उक्ति है – *"न्यायप्रवृत्तो नृपतिरात्मानमथ च प्रजाः। त्रिवर्गेणोपसंधत्ते निहन्ति ध्रुवमन्यथा।।"* (1.57)

अर्थात् न्याय में लगा रहनेवाला राजा अपने को तथा प्रजा को त्रिवर्ग (धर्म, अर्थ, काम) से युक्त करता है, जबकि अन्याय में प्रवृत्त रहनेवाला राजा अपने को तथा प्रजा को त्रिवर्ग से रहित करने से निश्चय ही नष्ट करता है।

●

अध्याय-5

व्यक्तित्व

"वाणी से कहा जानेवाला ताओ यथार्थ ताओ नहीं है। (वास्तविक ताओ तर्क का विषय नहीं, अनुभवगम्य है।) जिस गुण का नामतः निर्देश किया जा सके, वह उसका यथार्थ लक्षण नहीं है।"

पृथ्वी और स्वर्ग से पहले जो था, वह 'अव्यक्त' है। व्यक्त वस्तुमात्र का मूल है। इसलिए ज्ञानी पुरुष मूल–रहस्य, अव्यक्त की खोज में रहता है। यहाँ जो कुछ अस्तित्व में है, सब उसी की परिणतिमात्र है, ऐसा वह देखता रहता है। अव्यक्त और व्यक्त, संज्ञाभेद छोड़कर सभी विषयों में सर्वथा एकरूप हैं।

आपाततः विरोधी दीख पड़नेवाले इन द्वन्द्वों की एकरूपता को ही मैं 'परम–गहन', 'अति–अगाध' और 'आश्चर्य का केवल मुक्तद्वार' कहता हूँ।" (ताओ उपनिषद् : हिन्दी अनुवादक गोविन्द नरहरि वैजापुरकर, पृ0 19)

'पथ–निर्णय' शीर्ष से लिखे लाओत्से के ये बोध–वचन एक साथ ही 'अव्यक्त–व्यक्त', 'व्यक्तित्व–व्याक्ति', 'शरीरी–शरीर', 'क्रियाकारित्व–अर्थ', 'कारण–कार्य', 'एकरूपता–बहुरूपता' की द्वन्द्वात्मक पूरकता को परिभाषित कर जाते हैं। ध्यातव्य कि अनुसन्धान 'अव्यक्त' का ही होता या हो सकता है, 'व्यक्त' की तो व्याख्यामात्र हुआ करती है।

लाओत्से का 'अव्यक्त' या उपनिषद् का 'असत्' क्रियापरक अर्थात् शक्तिगत है। फिर, लाओत्से का 'व्यक्त' जिसे वे 'वस्तुमात्र का मूल' कहते हैं, वस्तुतः आर्ष दर्शन का 'स्वयम्भू' अर्थात् परमार्थकारी शक्तिमान् 'शिव' सिद्ध होता है। 'जो आनुभविक है, शब्द जिसकी पूर्ण व्याख्या नहीं कर सकता', उसे लाओत्से 'ताओ' या 'तत्' कहते हैं। ध्यातव्य है कि लाओत्से अपनी अवधारणा के 'ताओ' के सम्बन्ध में स्वयं कहते हैं – "मैं उसका नाम नहीं जानता, वह तत् है।" यहाँ ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त के इस मन्त्रांश – *"आनीदवातं स्वधया* तदेकं' का 'तदेकं' (तत् + एकम्) पद स्वतः स्मरण हो आता है। और, हम लाओत्से को 'ऋषि–परम्परा' अथवा 'तर्क–ऋषि' की परम्परा से अलग नहीं कर पाते।

लाओत्से का ताओ 'तत्' रूप होने के कारण क्रियारूप अव्यक्त या आर्ष दर्शन का 'असत्' है। 'व्यक्त' कार्यरूप होने से कार्य–विस्तारक और कार्यजगत् का मूल अर्थात् आदिकारण है। इस तरह यहाँ 'व्यक्ति' कार्यकारी शरीर से, और 'व्यक्तित्व' उसमें व्याप्त अव्यक्त क्रियापुरुष से निरूपित होता है। गीता ने इसी 'अव्यक्त' को 'शरीरी' या 'क्षेत्रज्ञ'; तथा 'व्यक्त' के कार्यकारीरूप को 'शरीर' कहा है। गीता की उक्ति है – "*इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते। एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः"। क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत। क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम।।* (13.1 और 2) 'शरीर' क्षेत्र है और 'शरीर' का ज्ञाता 'क्षेत्रज्ञ'। 'क्षेत्रज्ञ' अर्थात् जीवात्मा श्रीकृष्ण ही हैं।

स्पष्ट है कि व्यक्त शरीर में अव्यक्त शरीरी ही क्षेत्रज्ञरूप में व्यक्ति का व्यक्तित्व हे। 'व्यक्तित्व' इस तरह क्रियापरक है; और, वही परतम ज्ञेय, ज्ञान और ज्ञाता है। व्यक्तित्व अपने–आपमें अव्यक्त तथा व्यक्ति की व्यापकता का कारण है। वह कारणपरक है। अगर व्यक्ति को जानना हो तो उसके व्यक्तित्व का अनुसन्धान अपेक्षित है। अगर वस्तु को जानना हो तो उसके वस्तुत्व को जानना होता है। व्यक्तित्व या वस्तुत्व को जानकर ही हम उनकी पारमार्थिक उपयोगिता निर्धारित करते हैं।

'व्यक्तित्व' की कार्यकारी अभिव्यक्ति व्यक्ति है। शरीर और 'शरीरी' कारणरूप होने शक्त और शक्ति या अधिभूत और अधिदैव के रूप में नियोजित होते हैं। दोनों ही शक्तिरूप हैं; अतः उनमें मात्र रूपान्तरण का भेद होता है। एक (शक्त) शरीर या कारित्वरूप होता है, और दूसरा यह क्रियाशील चेतन ही शरीर की कार्यशीलता का कारण है। इस तरह कार्यशील शरीर की व्याख्या में यह चेतना शक्ति ही व्यक्तित्व है। व्यक्तित्व की इसी व्याख्या से वस्तुतः गीता के 'शरीरी' की भी व्याख्या हो जाती है। निश्चय ही शरीर में 'शरीरी' की यह व्याख्या पारमार्थिक है। ब्रह्मसूत्र के अपने भाष्य को शंकर ने शारीरक भाष्य कहा है। शारीरक (आध्यात्मिक) भाष्य में शरीर और शरीरी की व्याख्या आधिभौतिक और आधिदैविक दोनों रूप में अलग–अलग और समन्विति में भी हो जाती है। वस्तुतः दोनों की समन्विति से ही आध्यात्मिक दृष्टि का विकास होता है। ऋषि इसे ही अध्यात्म–दृष्टि या दिव्य चक्षु के रूप में लेते हैं। अथर्ववेद का देवता 'अध्यात्म' ऐसा ही देवरूप या श्रीअरविन्द के अनुसार, कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप है। धर्म, मति, आत्मा, ब्रह्म या अध्यात्म की दृष्टिगतता में ब्रह्मरूप शक्ति को तुरीय (चतुर्थ) अर्थात् वरीय स्थान प्राप्त है।

आर्ष दर्शन में जहाँ शक्तिमान्‌रूप कार्यशरीर का कारण 'शक्ति' और 'शक्त'रूप शक्ति है उसी तरह 'कार्य'रूप शक्त्यात्मक शरीर का कारणरूप अवयव क्रिया और कारित्व हैं। 'शक्त' या 'कारित्व' जहाँ शरीररूप है, वहाँ 'शक्ति' या 'क्रिया' चेतनरूप है। 'शक्ति' और 'शक्त' वस्तुतः शक्ति के ही क्रियाशील रूपान्तरण हैं। यहाँ शक्ति आनीदवातं स्वद्व ाया तदेकं' के रूप में ही परिभाषित हो पाता है।

ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन ने क्रिया और कारित्व को शक्ति का रूपान्तरण मानते हुए स्वयम्भू को कार्यात्मक सत्ता के रूप में मान्यता दी है, जबकि बाद के विचारक शक्ति और शक्तिमान् की अभेदता को प्राथमिकता देते हुएं शक्ति और शक्त को भूलकर शक्तिमान् को ही प्राथमिकता दे बैठे हैं। इस तरह आर्ष विचारक 'क्रिया' के द्रष्टा और बाद के विचारक 'कारक' के द्रष्टा बने दिखते हैं। किन्तु 'क्रिया' का द्रष्टा जहाँ विज्ञान की दृष्टि अपनाता है, वहाँ 'कारक' का द्रष्टा शक्ति की वैज्ञानिकी से अलग 'कारक' की मायाविता में फंस जाता है। यहाँ ही व्यक्ति भी अपने वैज्ञानिक व्यक्तित्व से अलग होकर तथाकथित लोकेतर ईश्वर का गुलाम बन जाता है। महाभारत के नरनारायण भी, अपने विवेचित रूप में श्रीकृष्ण और अर्जुन के रूप में व्याख्यायित होते हैं। श्रीकृष्ण वस्तुतः अर्जुनरूप व्यक्ति के व्यक्तित्व हैं, शरीरी या क्षेत्रज्ञ हैं; और अर्जुन उस शरीरी के कार्यशील माध्यम, अर्थात् कार्यकारी शरीर। व्यक्तित्व का विशद विवरण हमें 'गीता' की उन उक्तियों में, जिन्हें श्रीकृष्ण अपने तत्त्वरूप (तत् + वत्) के परिचय में अभिव्यक्त करते हैं और, ऋग्वेद के पुरुष–सूक्त की मन्त्रोक्तियों में मिलता है।

पहले हम गीता की उन उक्तियों को लेते हैं जिनमें श्रीकृष्ण अपने को अविनाशीरूप में देखते हैं। गीता में परिभाषित 'अविनाशी' का परिचय देखें – *"अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम्। विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति"*।। (गीता 2.17) अर्थात् नाशरहित (अविनाशी) वह है जो इस सम्पूर्ण जगत् में व्याप्त है। यह न तो मरता है और न ही मारा जाता है। *"नायं हन्ति न हन्यते"* (वही, 2.19)। अविनाशी न तो जन्म लेता है, न मरता है, न कालाश्रित है। वह अजन्मा नित्य, शाश्वत और सनातन है। वह शरीर की विनष्टि से भी अप्रभावित रहता है। *"न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः। अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे।।"* (वही, 2.20)

श्रीकृष्ण अपने स्वरूप को इस प्रकार अभिव्यक्त करते हैं – "जल में मैं रस; चन्द्रमा और सूर्य में मैं प्रकाश; सब वेदों में मैं प्रणव (ओंकार); आकाश में मैं शब्द; पुरुषों में मैं पुरुषार्थ; पृथ्वी में मैं पवित्र (पुण्य) गन्ध; अग्नि में मैं तेज; सब प्राणियों में मैं प्राण; तपस्वियों में मैं तप; बुद्धिमानों में मैं बुद्धि; तेजस्वियों में मैं तेज; बलवानों में काम–रागरहित सामर्थ्य; सब प्राणियों में मैं धर्मानुकूल काम; गुणों में मैं उनका भाव हूँ।" (गीता, अ0 7 श्लोक 8–12)।

श्रीकृष्ण आगे कहते हैं – "मैं श्रौत–कर्म (क्रतु), स्मार्त कर्म, पितरार्पित अन्न (स्वधा), वनस्पति (औषध), मंत्र, घृत, अग्नि और हवनरूप क्रिया हूँ।" (वही, 9.16)। "मैं जगत् का धारक, पोषक पिता, माता, पितामह हूँ। मैं ही वेद्य प्रणव और ऋक्, यजु, साम हूँ। (वही, 17)। मैं ही सब की गति और सबका भर्ता, प्रभु, साक्षी, आश्रय, सुहृत् (प्रत्युपकार न चाहकर हित करनेवाला) तथा उत्पत्ति–प्रलय का आधारभूत कारण और सब के निधान का अविनाशी बीजरूप हूँ।" (वही, 9.18)। "सूर्यरूप हुआ मैं ही तपता हूँ; वर्षा को आकर्षित करता और बरसाता हूँ; मैं ही अमृत और मृत्यु, तथा मैं ही सत्–असत् भी हूँ।" (वही श्लोक 19)। "मैं सम्पूर्ण यज्ञों का भोक्ता और स्वामी हूँ। (वही, श्लोक 24)। "मैं सब प्राणियों में समभाव से स्थित हूँ।" (वही, श्लो0 29)। "मैं सम्पूर्ण जगत् की उत्पत्ति का कारण हूँ, मुझसे ही सम्पूर्ण जगत् चेष्टागत होता है।" (गीता, 10.8)। "मैं ही सब प्राणियों के हृदय में स्थित आत्मा हूँ; मैं ही सब प्राणियों का आदि, मध्य और अन्त हूँ।" (वही, 10.20)। "मैं आदित्यों में विष्णु (वामन अवतार); ज्योतियों में अंशुमान् सूर्य; वायु में मरीचि; और नक्षत्रों में चन्द्रमा हूँ।" (वही, 10.21)। "वेदों में मैं सामवेद; देवों में वासव अर्थात् इन्द्र; इन्द्रियों में मन; भूतप्राणियों में चेतना (ज्ञान शक्ति); रुद्रों में शंकर; यक्षों–राक्षसों में कुबेर (वित्तेश); वसुओं में अग्नि; शिखरों में सुमेरु; पुरोहित में बृहस्पति; सेनानियों में स्कन्द; जलाशयों में समुद्र; महर्षियों में भृगु; वचनों में एकाक्षर ओंकार; यज्ञों में जपयज्ञ; स्थावरों में हिमालय; वृक्षों में अश्वत्थ (पीपल); ऋषियों में नारद; गन्धर्वों में चित्ररथ; सिद्धों में कपिल मुनि; घोड़ों में अमृत से उत्पन्न उच्चैःश्रवा; हाथियों में ऐरावत; मनुष्यों में राजा; आयुधों में वज्र; धेनुओं (गौओ) में कामधेनु; प्रजन का हेतु कन्दर्प (कामदेव); सर्पों में बासुकि; नागों में शेषनाग, जलचरों में उनका अधिपति वरुण; पितरों में अर्यमा; संयमों (शासकों) में यमराज;

दैत्यों में प्रह्लाद; गणना करनेवालों (कलयताम्–कलयति ते) में काल (समय); पशुओं में सिंह (मृगेन्द्र); पक्षियों में गरुड़; पवित्र करनेवालों में (पवताम्) वायु (पवन); शस्त्रधारियों में राम; मछलियों में मगरमच्छ; नदियों में जाह्नवी; विद्याओं में अध्यात्म विद्या (ब्रह्मविद्या); विवाद करनवालों में तत्त्वनिर्णायक 'वाद'; अक्षरों में अ–कार; समासों में द्वन्द्व समास; स्त्रियों में कीर्ति, श्री, वाक्, स्मृति, मेधा, धृति और क्षमा; सामों में बृहत्साम; छन्दों में गायत्री छन्द; महीनों में मार्गशीर्ष (अगहन का महीना, जिसमें खरीफ फसल कटती है) का महीना; ऋतुओं में बसन्त ऋतु; छल करनेवालों में द्यूत (जुआ); जीतनेवालों का विजय; निश्चय करनेवालों का निश्चय; सात्त्विक पुरुषों का सात्त्विकभाव; वृष्णिवंशियों में वासुदेव; पाण्डवों में धनंजय; मुनियों में वेदव्यास; कवियों में शुक्राचार्य कवि (उसना कवि); दमन करनेवालों का दण्ड; जीतने की इच्छावालों (जिगीषा वालों) की नीति; गोपनीयों में मौन; ज्ञानवानों का तत्त्वज्ञान हूँ। और सब भूतों की उत्पत्ति का कारण भी मैं ही हूँ।" (गीता अ0 श्लो0 10.22 से 39)।

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट होता है कि परब्रह्मरूप श्रीकृष्ण ही सम्पूर्ण सृष्टि के कारणरूप हैं।

मनुष्यों में श्रीकृष्ण का राजारूप होना, जहाँ 'राजा' को सर्वज्ञ या बहुशास्त्रविद् या सबके मूल का ज्ञाता होने की अनिवार्यता का प्रकाशन करता है, वहाँ उसके (राजा के) लिये नीति और न्याय का अनुगामी होना भी अनिवार्य बना जाता है। यहीं कारण है कि राजा को ईश्वर का रूप कहा गया है। यहाँ यह भी स्पष्ट होता है कि कार्य के पारमार्थिक रूप का ज्ञान अध्यात्म विद्या (ब्रह्मविद्या) से ही सम्भव है। अध्यात्म विद्या वस्तुतः विज्ञान का पारमार्थिक संस्करण है।

तैत्तिरीयोपनिषद् का सत्–असत् सन्दर्भित मन्त्र स्पष्टतः गीता के श्रीकृष्ण के सत्–असत् रूप की व्याख्या करते हुए उन्हें सत्तारूप सर्वशक्तिमान् स्वयम्भू (सुकृत) घोषित करता है। मन्त्रोक्ति है – *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।"* (तै0उ0 2.7)

भाष्यकार ने इसकी व्याख्या इस प्रकार की है – "सूक्ष्म और स्थूलरूप में प्रकट होने से पहले यह जड़–चेतनमय सम्पूर्ण जगत् असत् अर्थात् अव्यक्त रूप में ही था; उस अव्यक्तावस्था से ही यह सत् अर्थात्

नामरूपमय प्रत्यक्ष जड़–चेतनात्मक जगत् उत्पन्न हुआ है। परमात्मा (तदात्मानं) ने अपने को स्वयं ही इस जड़–चेतनात्मक जगत् के रूप में बनाया; इसीलिये उनका नाम 'सुकृत' है।

'सुकृत' पद जहाँ 'सुन्दर कृति' या 'सुव्यवस्थिति' का अर्थ देता है, वहाँ वह 'असत्'रूप (अव्यक्त) शक्ति का विस्तार भी सिद्ध होता है। तन्त्रागमों ने इस सृष्टि को शिवरूप शक्तिमान् का नर्तन कहा भी है। आर्ष दर्शन में 'अवतार' को प्रजननात्मक उत्पत्ति के रूप में नहीं लिया गया है। अवतार में शक्तियाँ स्वयं अपनी योगमाया से सृजित होती हैं। गीता की उक्ति है – *"यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत। अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्"*।। (गी0, 4.7) 'सृजाम्यहम्' अपने द्वारा ही अपनी निर्मिति का अर्थ देता है। यह शक्तिमान्‌रूप स्वयम्भू का पर्याय ही है।

हमने अपने विवेचनों में क्रियाशक्ति को ही कारित्व शक्ति में रूपान्तरित होकर फिर, उसकी ही समन्विति में स्वयम्भूरूप आदिकार्य का सृजित अर्थात् विकसित होना देखा है। इसे हम 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' की तरह अव्यक्त (अरूप) + व्यक्त (रूप) = व्यक्ति (रूपमान्) के समीकरणरूप में समझ सकते हैं। कार्यरूप सृष्टि का विस्तार कार्यरूप (शक्ति + शक्त =) शक्तिमान् से ही हो सकता है। 'अरूप–रूप' अथवा 'शक्ति–शक्त' अथवा क्रिया–कारित्व की समन्विति के रूप में प्राप्त रूपमान्, शक्तिमान् अथवा कार्य–शक्ति की स्व–संवेद्यता स्वतः स्पष्ट होती है। सम्पूर्ण कार्य–सृष्टि को चेतनरूप देखे जाने का कारण हमें इस रूप में ही मिलता है। जहाँ क्रिया है, वहाँ चेतना भी है। क्रिया ही चेतना का कारण है, या फिर 'चेतना' क्रियारूप ही है। इस समन्वयन को ही द्रष्टा 'योगमाया' के रूप में भी परिभाषित करता है। गीता की उक्ति है – *"अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः। परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम्"*।। (गीता 7.24)। बौद्धिक दृष्टि के अभाव में ही जनसामान्य उस परम शक्तिमान् के अविनाशी–अनुत्तमम (जिससे उत्तम और कुछ भी नहीं) रूप को अजन्मा या स्वयम्भूरूप न देखकर, मनुष्य की भाँति व्यक्तिरूप जन्म लिया हुआ देखता है। दूसरे शब्दों में आर्ष दर्शन में यह अवतरित शक्ति एकमात्र अद्वितीय कार्यशक्ति है, जिससे यह सम्पूर्ण दृष्ट सृष्टिरूप कार्यशक्ति विस्तार पाती है।

आर्ष दर्शन में आदिकार्य के रूप में इस शक्त्यात्मक कार्यशक्तिरूप पुरुष अर्थात् 'क्रिया–कारित्व' के समन्वित रूप को ही, क्रिया–पुरुष के

रूप में देखा गया है, जो अपनी अनन्त कार्यकारिता, सिसृक्षा और स्रष्टृत्व में सृष्टि को विस्तृति प्रदान करता चला जा रहा है।

यहाँ 'पुरुष' वस्तुतः 'क्रिया का कार्यकारीरूप' सिद्ध होता है। दूसरे शब्दों में 'क्रियाशक्ति' उस कार्यकारी पुरुष का व्यक्तित्व सिद्ध होता है। दूसरे शब्दों में 'पुरुष' का पुरुषार्थ यह क्रियाशक्ति ही है। 'शारदातिलक' की उक्ति है – *"शब्दरूपमशेषन्तु धत्ते शंकरवल्लभा। अर्थस्वरूपमखिलं धत्ते मुग्धेन्दुशेखरः"*।। अर्थात् समस्त शब्दमय शरीर को पार्वतीरूप और समस्त अर्थस्वरूप को स्वयं महेश्वररूप कहा गया है। दूसरे शब्दों में कारणरूप क्रिया–कारित्व शक्ति का निरूपण शक्तिरूपा पार्वती से तथा कार्यरूप शक्ति का निरूपण स्वयम्भूरूप महेश्वर से होता है। लाओत्से 'क्रिया' और 'कारित्व' अर्थात् कारणरूप शक्तियों के बीच के अन्तर को मात्र संज्ञाभेद ही मानते हैं। शारदा तिलक की उपर्युक्त उक्ति में पुरुष स्वतः अर्द्धनारीश्वर सिद्ध होता है; क्योंकि शरीरतः (कार्यरूप) वह शिवःरूप पुरुष है किन्तु आत्मतः क्रिया–कारित्वरूप कारणतः वह शक्तिरूपा पार्वती है। इस तरह व्यक्तिरूप कार्य–पुरुष का कारणरूप क्रिया–पुरुष ही व्यक्तित्व सिद्ध होता है।

अब अगर हम यहाँ पुरुषार्थरूप धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष का विवेचन करें तो वह (पुरुषार्थ) इन रूपों में सांकल्पिक क्रियाशक्ति की सक्रियता का ही वाचक सिद्ध होता है। 'धृ + मन्' = धर्म, जहाँ विज्ञान को परमार्थ विज्ञान तक ले जाता है, वहाँ 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' रूप स्रष्टा–शक्ति की सिसृच्छा और स्रष्टृत्व को भी उज्जागरित करने का साधन बनता है। क्रियाशक्ति का कार्यशक्ति में रूपान्तरण तथा विस्तार ही 'मोक्ष' है। मोक्ष वस्तुतः पूर्णता की प्राप्ति है और यही परमानन्द की प्राप्ति है; यह मृत्यु की प्राप्ति नहीं।

इस तरह गीता के श्रीकृष्ण, उपनिषद् के 'परब्रह्म', अथर्ववेद के 'उच्छिष्ट' और 'अध्यात्म', महाभारत के 'बालमुकुन्द' और ऋग्वेद के पुरुष–सूक्त के 'पुरुष' भी वस्तुतः क्रियापुरुष ही हैं, जिनका कार्यात्मक विस्तार ही ब्रह्माण्ड के रूप में फलित और दृष्टिगत होता है। सच है, क्रियाशक्ति का द्रष्टा ही द्रष्टा–ऋषिरूप से सर्वज्ञता प्राप्त कर सकता है; परा–पश्यन्ती–मध्यमा–बैखरी वाक् का द्रष्टा–ज्ञाता हो सकता है; 'मनुष्य' या 'मनुष्यजा' हो सकता है।

मनुष्य या मनुष्यजा वस्तुतः मननधर्मा होने से समस्त प्राणियों में सर्वश्रेष्ठ है; और, मनुष्य में भी नराधिप (राजा) श्रेष्ठ है। श्रीकृष्ण का

नराधिप (*नराणां च नराधिपम्*– गी0 10.27) और अध्यात्मविद्यारूप (*अध्यात्मविद्या विद्यानां* – वही, 1032) होना ही स्पष्ट करता है कि शक्ति (क्रिया) ही अपने रूपान्तरणों में द्रव्यात्मक (कार्यात्मक) और ज्ञानात्मक शक्ति; तथा उनकी समन्विति में पारमार्थिक विज्ञान शक्ति है; वही द्रष्टा, ज्ञाता और स्रष्टा है। वह व्यक्ति नहीं, वरन् व्यक्ति का व्यक्तित्व और पुरुष का पुरुषार्थ है। ऋग्वेद के पुरुष–सूक्त के मन्त्रों को भी हम इस रूप में ही पुरुषरूप शक्तिकी व्याख्या प्रस्तुत करते देखते हैं।

'पुरुष', जिसे उपनिषद् ने 'पुरुषो वाव सुकृतम्' (ऐतरेयोपनिषद्, 1.2.3) कहा है, वह वस्तुतः आभ्यन्तरिक क्रियापुरुष है, जो द्रव्यात्मक कार्यशरीर में सर्वत्र व्याप्त है। 'व्याप्ति' सूक्ष्मता का गुण है। मन्त्रोक्ति है – *त्रिपादूर्ध्व उदैत्पुरुषः पादोऽस्येहाऽऽभवात्पुनः। ततो विष्वङ्व्यक्रामत् साशनानशने अभि*।। (ऋ0वे0) अर्थात् "उस पुरुष के तीन पाद परिवर्तनशील विश्व के परे हैं। उसका चौथा पद बार–बार विश्व का रूप लेता है। वह सब जीवों में, जो खाते हैं और जो नहीं खाते, व्याप्त है।

पुरुष सूक्त का उपर्युक्त मन्त्र (10.90.4) हमें ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति (1.164.45) *'चत्वारि वाक् परिमिता...'* की याद दिला जाता है। क्रिया–पुरुष अपने शक्त्यात्मकरूप में जहाँ सर्वत्र–सर्वव्याप्त है, वहाँ ज्ञानात्मक और द्रव्यात्मकरूप में क्रियाशील एवं कार्यशील भी है। वह असीम और अनन्तरूप है। उस एक की अनन्तता या अनेकता को ही ऋग्वेद अपनी इस मन्त्रोक्ति (वही, 1.164.46) – *"एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः–"* में स्पष्ट करता है। गीता भी अपनी इन उक्तियों – *"ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः"* (गी0, 15.7); और *"मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय। मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव"*।। (गी0, 7.7) में इसे ही प्रदर्शित करती है।

कार्यपुरुष (कार्यकारी पुरुष) अपने–आपमें व्याप्त क्रियापुरुषरूप कारणपुरुष को नहीं देख पाता। अर्जुन कार्यपुरुष हैं और श्रीकृष्ण क्रियापुरुषरूप कारणपुरुष। अर्जुन श्रीकृष्ण को तत्त्वरूप अर्थात् 'तत् + वत्' या कारणपुरुष के रूप में नहीं देख पा रहे और न ही उन्हें अपने पूर्वजन्मों की कुछ याद है। गीता की इन उक्तियों को देखें – *"न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः। अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः"*।। (गी0, 10.2); और, *"बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन। तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप।।"* (वही, 4.5)।

जो कारणपुरुष या कारणरूप को देख सकता है, उसके लिये कुछ भी अदृष्ट और अनज्ञ नहीं। *"यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति। तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति।।"* (गी0, 6.30)। फिर कहा है – *"अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना। परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन्।।"* (गी0, 8.8)। अर्थात् हे पार्थ! अभ्यासरूप योग से युक्त और नान्यगामी (अचंचल) चित्त से निरन्तर चिन्तन करता व्यक्ति ही दिव्य पुरुष को देख या प्राप्त कर पाता है।' निश्चय ही यहाँ हमें 'धृ + मन्' रूप 'धर्म की भी परिभाषा मिलती है। धर्म वस्तुतः नान्यगामी चित्त की दृष्टि है जबकि सामान्य दृष्टि ऐन्द्रियक है। ऐन्द्रियक दृष्टि वाह्य और धर्मरूप दृष्टि दिव्य या आभ्यन्तरिक है।

इस दिव्य–दृष्टि से ही कारण–पुरुष की विराटता को देखा जा सकता है। कारण–पुरुष शक्त्यात्मक होने से सूक्ष्मतम और विराट्तम होता है। उसके लिये ही कठोपनिषद् की उक्ति – *"अणोरणीयान्महतो महीयानात्मस्य जन्तोर्निहितो गुहायाम्।"* (1.2.20) या श्वेताश्वतर उपनिषद् (अ0 3 श्लो0 20) की उक्ति है – *"अणोरणीयान् महतो महीयानात्मा गुहायां निहितोऽस्य जन्तोः।"* अर्थात् सूक्ष्म से भी अतिसूक्ष्म तथा बड़े से भी बड़ा वह आत्मा इस जीव के शरीररूपी गुफा में निहित है।" वस्तुतः यह शरीरी और क्षेत्रज्ञ है। यह ज्ञानरूप है; और, सब कर्मों (कारक) में क्रियात्वरूप अर्थात व्यक्तित्वरूप से फैला है। यह क्रिया–पुरुष है। यह शक्त्यात्मक है, द्रव्यात्मक अर्थात् स्थूल नहीं।

जब आर्ष दर्शन 'कारण' की बात करता है तब उसका कारण 'कार्य' के निमित्त ही होता है। फलतः जब वह कारण या कार्य पुरुष की बात करता है तब उसका 'पुरुष', जो शक्त्यात्मक रूप से आदिकार्यरूप होता है स्थूल कार्य–सृष्टि के लिये आदिकार्यरूप कारण–पुरुष हो जाता है। उदाहरणतः 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' में शक्ति और शक्त तो 'कारण'रूप शक्ति हैं, किन्तु 'शक्तिमान्' शक्तिगत 'कार्य' है। वह शक्ति और शक्त की समन्विति है। इस शक्तिमान् को ही 'स्वयम्भू' कहा गया है। इस 'स्वयम्भूरूप' शक्त्यात्मक आदिपुरुष से ही यह ब्रह्माण्डीय कार्य–सृष्टि विस्तार पाती है और वह यहाँ कारणरूप होता है।

इस तरह आर्ष दर्शन में आदिकार्यरूप पुरुषशक्ति को एक और एकमात्र ही माना गया है, और उसे ही उसने अद्वैत रूप में लिया है। इसे ही 'कारक' रूप में ग्रहण कर आर्ष दर्शन के बाद के विचारकों ने 'सत्

वाद' का प्रचार किया, जिसमें उन्होंने 'सत्' को 'सत' या 'सत्य' मानकर 'असत्' की वैज्ञानिकता को झुठला दिया। आर्ष दर्शन का विलोपन ही वैदिक या आर्षेय विज्ञान की उन्नति का अवरोधक और विलोपन का कारण बना। वैज्ञानिक सत्य उन विचारकों के अधूरे 'सत्' की मान्यता को या तो अस्वीकार न कर सका अथवा उसकी प्रतिस्पर्द्धा से अपने को हटा ले गया। कहना नहीं होगा कि भारत पर अंग्रेजों के शासन–काल ने जहाँ वेदों या संस्कृत वाङ्मय को जगजाहिर किया, वहाँ अन्धविश्वास और अन्धभक्ति पर प्रहार करते हुए वैज्ञानिक दृष्टि अपनाने की राह दिखाई। जातिवाद के बन्धन को तोड़कर शिक्षा को सबके लिये सहज उपलब्ध करा दिया। भारतीय स्वतंत्रता संग्राम के जन–नायकों ने डर नाम की चीज को जनमानस से निकलवा दिया। अज्ञानता की दीवार ढहते ही विज्ञान ने भी नई हवा में श्वास ली।

आज जब जीवन का सत्य प्रकाशमय होने जा रहा है, अज्ञानता फिर से ज्ञान की वैकासिक प्रक्रिया पर हावी होती हुई उसे अन्धेरे की ओर ढकेल रही है। अज्ञान की देन कट्टरता फिर से आतंक और आतंकवाद के सहारे ज्ञान को आवरित करने जा रही है। 'हर व्यक्ति साक्षर हो' का अभियान भले ही आज के वैश्विक या राष्ट्रीय नेतृत्व को अच्छा लगे किन्तु, साक्षरता का आधुनिकरूप निश्चय ही स्वस्थ और सुफल परिणाम देने में असफल रहा है और रहेगा भी। 'साक्षरता' शिक्षा नहीं होती। आवश्यकता है 'शिक्षा' को साक्षरता के स्तर से उठाकर स्वयं शिक्षा के पारमार्थिक स्तर पर ले जाते हुए हर के लिये उपलब्ध कराने की।

'शिक्षा का वास्तविक रूप वस्तुतः ज्ञानोदधि में डूबने की पूर्वक्रिया है। इसे तैत्तिरीयोपनिषद् ने एक पंक्ति में परिभाषित और कुछ अनुवाकों में वैश्विक विज्ञान के ज्ञान के साथ, व्यक्ति को मानवीय व्यक्तित्व प्रदान करने का सार्थक प्रयास किया है। विज्ञानमय ज्ञान ही मानव–व्यक्ति का मानवीय व्यक्तित्व है। शिक्षा की परिभाषा देखें – *"शीक्षां व्याख्यास्यामः। वर्णः स्वरः मात्रा बलम्। साम संतानः। इत्युक्त शीक्षाध्यायः।"* (तैतिरीयप0 1.2)। आगे के अनुवाकों में इन्हीं शब्दों के विज्ञान सम्पुष्ट ज्ञान का आधार लेते हुए उपनिषद् (तैत्तिरीय; व0 1 अ0 3) ने अधिलोक, अधिज्योतिष, अधिविद्यम्, अधिप्रजम् और अधिआत्मम् (अध्यात्म) का मौलिक ज्ञान हमें दे दिया है। 'वस्तुतः इन पाँच का सामष्टिक विज्ञानमय ज्ञान अर्थात् महासंहिता ही मानवीय व्यक्तित्व को उसकी आधारशिला प्रदान

करता है। राष्ट्रीय स्तर पर ही नहीं, वरन् वैश्विक स्तर पर भी इस पारमार्थिक शिक्षा के प्रसार की अनिवार्यता स्वतः समझी जा सकती है।

आर्ष दर्शन में 'जड़ता' अज्ञान का पर्याय है। पणि, दस्यु और असुर आदि अपनी अज्ञानता में ही जड़ कहे गये हैं। और जैसा कि हमने अन्यत्र देखा है इन्हें पूषा के ज्ञानवर्द्धक त्रिशूल की नोक की अविरत चुभन से सचेतन बनाया जा सकता है। मानव अपने मननमय दर्शन और चिद् शक्ति के विजानन से ही विज्ञानमय आनन्द तथा आनन्दमय आनन्दघन को प्राप्त कर पाता है। आर्ष दर्शन शिक्षा के परिसीमन को नहीं देखता, वह उसे वैश्विक स्तर पर प्रचारित–प्रसारित किये जाने की अपेक्षा रखता है; क्योंकि उसके लिये सम्पूर्ण सृष्टि ब्रह्ममय है, चेतन है; एकाकी का स्वार्थमयरूप नहीं है।

वस्तुतः उपर्युक्त सुकृत या स्वयम्भूरूप आदिकार्यपुरुष ही ऋग्वेदीय पुरुष सूक्त का विराट् पुरुष है। ऋग्वेदीय ऋषि ने उस विराट् पुरुष के सन्दर्भ से ही मानवीय व्यक्तित्व का सटीक वर्णन किया है। पुरुष मानव–पुरुष से भिन्न अन्य कोई नहीं–इसका संज्ञान लेने का हम यहाँ प्रयास करते हैं। मन्त्रोक्ति को देखें – *"तस्माद्विरालजायत विराजो अधि पूरुषः। स जातो अत्यरिच्यत पश्चादभूमिमथो पुरः।।"* (ऋ0वे0 10.90.5) भावार्थ है – आदिकार्यरूप क्रियापुरुष या कारणपुरुष ही अपने विस्तार में विराट् पुरुष अर्थात् शक्त्यात्मक सर्वव्यापक कार्यपुरुष है। इसे स्मृतियों ने तन्मात्राओं की समन्विति और आन्तःकरणिक क्रिया पुरुष के रूप में देखा और पंचमहाभूतों के द्रव्यात्मक विस्तार का कारण माना है।

फिर, पुरुष–सूक्त की इस मन्त्रोक्ति में मानवीय व्यक्तित्व–विस्तार को देखें – *"ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद्बाहू राजन्यः कृतः। ऊरू तदस्य यद्वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायतः।।"* (ऋ0वे0 10.90.12)। ऋग्वेद का इस मन्त्र में शक्त्यात्मक क्रियापुरुष के शरीरांगों का रूपात्मक वर्णन है, वर्णात्मक विवरण नहीं। स्पष्ट है कि यहाँ शक्त्यात्मक शरीर को चार भागों में देखते हुए उसके शक्त्यात्मक कार्यरूप का चित्रण किया गया है। यहाँ वर्णजनित भेद नहीं, वरन् कर्मगत शक्तिसमन्वय का चित्रण है। मनुस्मृति ने सामाजिक या राजकीय व्यवस्था में इसे वर्ण–भेद के अधीन कर दिया है। ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन आदिरूप में मात्र तीन वर्णों की ही चर्चा करता है और वह भी गुणकर्म के आधार पर। ब्रह्मा का कोई पुत्र तब शूद्र नहीं था, सब ब्राह्मण थे। वे कर्मानुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य हुए।

पुरुष–सूक्त के उपर्युक्त मन्त्र में ब्राह्मण अर्थात् ब्रह्मज्ञानी को विराट् पुरुष के मुख से उत्पन्न कहा गया है। क्षत्रिय को उस विराट् पुरुष के हाथ से, वैश्य को उसके ऊरु अर्थात् जंघों से, तथा शूद्र को उसके पैरों से उत्पन्न कहा गया है। यहाँ हम उत्पत्ति के प्रश्न पर विचार करते हैं। मन्त्र में ब्राह्मण के लिये *'मुखम् आसीत'*; राजन्य (क्षत्रिय) के लिये *'वाहू कृतः'*; वैश्य के लिये *'ऊरु तदस्य यत्'* और शूद्र के लिये *'पद्भ्यां अजायत'* कहा गया है। 'शूद्र' को छोड़ 'अजायत' पद अन्य किसी के लिये व्यवहृत नहीं है। 'आसीत्', 'कृतः' और 'तत् यत्' अपने–अपने अर्थों में 'अजायत' का अर्थ नहीं देते। फिर, विराट् पुरुष तो शक्त्यात्मक कार्य–पुरुष है, वह क्रिया की आवश्यकता के अनुरूप अपना रूप ही बदल सकता है, जन्म नहीं दे सकता। इस तरह शक्तिरूप विराट् पुरुष का मुख ज्ञान–क्रिया की अभिव्यक्ति, हाथ या बाहु हस्त–क्रिया की अभिव्यक्ति 'ऊरू' स्थैर्य–क्रिया की अभिव्यक्ति और पाद या पैर गमन–क्रिया की अभिव्यक्ति के साधन है। कोई भी समन्विति आवयविक क्रिया की सुचारुता के निमित्त ही होती है; व्यवधान के लिये नहीं। फिर आवयविक क्रिया समन्विति के लिये होती है, अकेले के लिये नहीं। वहाँ कोई बड़ा या कोई छोटा नहीं होता। फिर शूद्र (शुच् + रक्) पद अपने व्युत्पत्यार्थ में कर्मकुशलता का भी द्योतक है। इसके शुच् धातु का अर्थ शोक मनाना या खिन्न होना के साथ–साथ आर्द्रता, चमक और स्वच्छता का भी अर्थ देता है। ध्यातव्य है कि शूद्र अपने अद्विज रूप में अविशेषज्ञ श्रमिक के रूप में कर्मानुसार अन्य तीनों विशेषज्ञों के कर्मों का निष्पादन करते हुए समाज को उन्नति की ओर ले जाते हैं। फिर, पैर, जंघा, हाथ और मुख शरीर के वे प्रमुख अंग हैं, जो शरीर को गतिमान, स्थिर और रक्षित रखते हुए प्राणिक अभिव्यक्ति के साधन बनते हैं। मननशील मानव का मानव–शरीर निश्चय ही अन्य पाशविक शरीरों से वरीय है। *'पुरुषो वाव सुकृतम्'*।

निष्कर्षतः वैयक्तिक शरीर अपने–आपमें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र की समन्विति है। वस्तुतः इनमें से हर अंग पारस्परिक समन्विति में कार्य करता है, कोई किसी के अधीन नहीं। श्रुतिकालीन व्यवस्था में जीनेवाला समाज जहाँ इनकी समन्विति में 'धृ + मन्' रूप धर्म के सहारे संचालित रहा था, वहाँ स्मृतिकाल में द्विजत्व संस्कार के कारण गुणकर्म पर आधारित होकर धीरे–धीरे अधीनता, दरिद्रता और वैमनश्यता की ओर बढ़ता गया। महाभारत की यह उक्ति हमें इसी ओर निदेशित करती है –

"न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः। धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्।।" (महाभारत; शान्तिपर्व; 59.14)। आगे कहा है मनुष्यलोक में (नरलोके) धर्म का विप्लव हो जाने पर वेदों के स्वाध्याय का भी लोप हो गया। (वही, श्लो0 21)। वैदिक ज्ञान का लोप हो जाने से यज्ञादि (ज्ञानमय) कर्मों का भी नाश हो गया। मोह, लोभ, काम, राग के वशीभूत हुए मनुष्य के लिये कर्तव्य–अकर्तव्य, गम्यागम्य, वाच–अवाच्य, भक्ष्याभक्ष्य तथा दोषादोष में कोई भेद नहीं रहा। (वही, श्लो0 16 से 20)। यही वह स्थिति थी, जब आदिसत्ययुग (आदिकृतयुग) में राज्य की उत्पत्ति हुई। *"यथा राज्यं समुत्पन्नमादौ कृतयुगेऽभवत्।।"* (वही, श्लो0 13)

पुरुष–सूक्त में हम 'ब्राह्मण' अर्थात् ब्रह्मज्ञानी को मुख से उत्पन्न हुआ या मुख को ब्रह्मज्ञान उच्चरित करने का साधन मानते हैं।

छान्दोग्य उपनिषद् (1.2) के एक आख्यान, जो देव और असुरों के बीच के एक युद्ध से सन्दर्भित है और जिसमें देवताओं द्वारा असुरों के पराजय के लिये उद्‌गीथ के अनुष्ठान की बात कही गयी है, के अनुसार – देवताओं ने क्रमशः नासिका में रहनेवाले प्राण के रूप में, फिर वाणी, चक्षु, श्रोत्र और मन के रूप में उद्‌गीथ (प्रणव) की उपासना की और असुरों ने हर स्थान पर उनके उपास्य को पाप से विद्ध कर दिया। किन्तु जब देवताओं ने मुख्य प्राण के रूप में उद्‌गीथ की उपासना की तब असुर उसके समीप पहुँचकर ही विनष्ट हो गये।

मन्त्रोक्ति के अनुसार मुख्य प्राण वस्तुतः मुख में रहनेवाला प्राण है। असुरों से पराभूत न होने के कारण मुख्य प्राण शुद्ध रहा। मुख में 'आहवनीय' अग्नि का निवास होता है और वह (आहवनयी अग्नि) वस्तुतः यज्ञीय अग्नि है। यज्ञीय अग्नि के संकल्पित होते ही असुर स्वयं विनष्ट हो गये। ध्यातव्य है कि 'देव' शब्द द्योतनार्थक 'दिव्' धातु से निष्पन्न होने के कारण शास्त्रालोकित इन्द्रिय वृत्ति का निरूपक है। और, 'असुर' निरूपक हैं ऐसी इन्द्रिय वृत्ति के, जो अपने ही असुओं अर्थात् प्राणों में रमण करनेवाली होती है। यज्ञीय अग्नि में सारी आसुरिक (तामसी) वृत्तियाँ विनष्ट हो जाती हैं। दितिपुत्र असुर जहाँ विभाजन के प्रतीक हैं, वहाँ तैजसरूप 'प्राण' समन्वयक का प्रतीक। इस तरह समन्वयक के समक्ष विभाजक की विनष्टि अवश्यम्भावी है। महाभारतीय युद्ध इस विभाजन और समन्वयन की द्वन्द्वात्मकता का निरूपण करता है।

फिर, 'मुख' ध्वन्यात्मक वाक् का स्थान है, जो वस्तुतः मूलाधार से उत्थित होकर पश्यन्ती, मध्यमा और बैखरी रूप धारण करता है। उद्गीथ पद में 'उत्' प्राणरूप है। प्राण का उत्थान प्राण से ही होता है। 'गी' वाणी (गिरा) का द्योतक है। 'थ' से अन्न का निरूपण होता है। अन्न में यह सब स्थित है। फिर, हमने अपने विवेचन में देखा है कि ओंकार परब्रह्म का नामरूप है; और, साधक द्वारा उसकी (परब्रह्म की) ही उपासना का साधन भी है। यज्ञ में उद्गाता इस 'ऊँ' का ही उच्च स्वर से उद्गान करता है। यह उद्गीथ परमात्मा का प्रतीक है। इसका पूजन ही परमात्मा का पूजन है।

वाक् और प्राण के सन्दर्भ से छान्दोग्य उपनिषद् की स्पष्टोक्ति है – 'वाक्' ही ऋक है, 'प्राण' साम है और 'ऊँ' यह अक्षर उद्गीथ है। 'वाक्' और 'प्राण' परस्पर मिथुन (जोड़े) हैं। 'वाक्' के ग्रहण से ऋक् का और 'प्राण' के ग्रहण से साम का ग्रहण हो जाता है। मन्त्रोक्ति है – *"वागेवर्क् प्राणः सामोमित्येतदक्षरमुदगीथः। तद्वा एतन्मिथुनं यद्वाक्च प्राणश्चर्क् च साम च।।"* (1.1.5) ध्यातव्य है कि ऋक् और साम जोड़े (मिथुन) नहीं हैं, वाक् और प्राण मिथुनात्मक जोड़े हैं।

ओंकार को व्याप्ति गुण विशिष्ट कहा गया है। प्राण की व्याप्ति और अन्न के अनुप्राणन् से अनुप्राणित उद्गीथ या प्रणवरूप ओंकार वस्तुतः प्राण की ही पारमार्थिक आभिव्यक्तिक वाक् शक्ति है। यह ब्रह्मरूप है। वाक्प्राणयुक्त शरीर ही क्रियापुरुषरूप मनःमानव है।

मननशील मनुष्य का स्वाभाविक पूजन–कर्म मनन ही है। मननपूर्वक किया गया कर्म ही ज्ञानमय कर्मरूप में परिभाषित होता है। फिर, ज्ञानमय कर्म से ही सिद्धि भी प्राप्त होती है। अर्थात् कार्य सफल होता है। गीता की उक्ति है – *"यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्। स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः।।"* (गी0 18.46)। अर्थात्, जिस पारमार्थिक शक्ति से सब प्राणियों की सांसारिक जीवन में सक्रियता बनी रहती है, निरन्तर प्रगमन बना रहता है और जिससे यह सम्पूर्ण जगत् व्याप्त है, उस पारमार्थिक शक्ति को मनसा–वाचा–कर्मणा स्वकर्म को अर्पित करना मनुष्य की सफलता का कारण बनता है।

मनुष्य मननधर्मा है और उसका धर्म उसकी मनःधृति है। मनःधृति के अधीन ही रहकर व्यक्ति मनसावाचाकर्मणा विज्ञानमय होता है और, अपने हर कार्य में सफल होता है। वही धृतमना धर्मी जितात्मा सिद्धि को

प्राप्त होता है। स्पष्ट है कि मानव में पारमार्थिक चिद् शक्ति ही वस्तुतः उसका व्यक्तित्व है। इस चिद्शक्तिरूप व्यक्तित्व को ही, सतत अभ्यास से, अभ्युदय और निःश्रेयस प्राप्ति की ओर प्रवृत्त करना धर्माचरण कहलाता है। हितोपदेश की स्पष्टोक्ति है – *"आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्। धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समाना।।"* स्पष्ट है कि पुरुष सूक्त का विराट् पुरुष, वस्तुतः अपनेआपमें मानवशरीर का आन्तःकरणिक शक्त्यात्मक क्रियापुरुषरूप व्यक्तित्व है। इससे ही उसका पुरुषार्थ भी है।

इस तरह मानवीय व्यक्तित्व में ज्ञानकर्म की समन्विति की निहिति स्पष्टतः दृष्टिगोचर होती है। ध्यातव्य यह भी है कि हमने अन्यत्र अपने विवेचन में ज्ञान और तत्त्व को उनकी शक्तिरूपता में एकरूप देखा है। फिर, शक्तिरूप होने से सम्पूर्ण सृष्टि को ही वहाँ गतिशील चेतनरूप में देखा गया है। पारमार्थिक एकरूपता इसी सर्वशक्तिमत्ता के कारण उद्भासित होती है; और 'सार्व' की भावना की ओर हमें ले जाती है। इस सार्वरूप परमार्थ में लगने से ही व्यक्ति अभ्युदय और निःश्रेयस्रूप पारमार्थिक स्वरूप को प्राप्त होता है।

प्राण को परिभाषित करते हिन्दू धर्मकोश (डा0 राजवली पाण्डेय) की उक्ति है – "जिस आन्तरिक सूक्ष्म शक्ति द्वारा दृश्य जगत् में जीवात्मा का देह से सम्बन्ध होता है, उसे प्राण कहते हैं।" इसके पाँच प्रकार कहे गये हैं – प्राण, अपान, व्यान, उदान तथा समान। इसे अर्थात् प्राण को विश्व की एकता का सर्वाधिक प्रयुक्त संकेत भी कहा गया है। इस दृश्य संसार के समस्त पदार्थों को अगर वाह्यांश और आन्तरांश के रूप में देखें तो हम वाह्यांश को जड़ और आन्तरांश को सूक्ष्म प्राणिक क्रियाशक्ति के रूप में देख पाते हैं। कार्यात्मक जड़ पदार्थ नाम और रूप के द्वारा शरीरावस्था को प्राप्त करता है, किन्तु कारणभूत सूक्ष्म प्राण उसका धारकरूप हो उसका संचालन करता है। ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन में 'जड़' का कोई स्थान नहीं, वहाँ सम्पूर्ण सृष्टि ही चेतन है। वहाँ 'जड़ता' अज्ञानता का पर्याय है। 'शक्ति' क्रियात्मक होती है, प्रलयकालीन प्रतिबन्धन या प्रसुप्ति (dormancy) ही उसे 'आनीदवातं स्वधया तदेकं', की स्थिति में रख पाती है। 'शरीर' को हम जड़शक्ति कह सकते हैं; क्योंकि वह क्रिया शक्ति से निदेशित और संचालित होती है। शक्ति से शक्ति ही संचालित होती है। शक्ति से ही तथाकथित जड़ सुबन्धित होता

है। ठोस द्रव्य इसलिये ठोस है; क्योंकि उसके अणु परस्पर अन्तर्आण्विक शक्ति से आकर्षित हुए रहते हैं। यही शक्ति जैसे–जैसे कम होती है, 'ठोस' 'द्रव' में और द्रव वायव्य में परिणत होता जाता है। प्राणरूप चेतन शक्ति शरीर की द्रव्यात्मक शक्ति को ही अनुप्रेरित कर सकती है। प्रणव वस्तुतः प्राण का ही उद्‌बोधक है। 'प्रणव' अर्थात् ओंकार के उच्चारण में पाँचों प्राण का सहयोग सम्मिलित होता है।

'प्रणव' के सन्दर्भ से हिन्दू धर्मकोश लिखता है – "पवित्र घोष या शब्द (प्र + णु स्तवेन + अप्)। इसका प्रतीक रहस्यवादी पवित्र अक्षर 'ऊँ' है और इसका पूर्ण विस्तार 'ओ3म्' रूप में होता है। यह शब्द ब्रह्म का बोधक है; जिससे यह विश्व उत्पन्न होता है, जिसमें स्थित रहता है और जिसमें इसका लय हो जाता है। यह विश्व नाम–रूपात्मक है, उसमें जितने पदार्थ हैं उनकी अभिव्यक्ति वर्णों अथवा अक्षरों में होती है। जितने भी वर्ण हैं वे 'अ' (कण्ठ्य स्वर) और 'म्' (ओष्ठ्य व्यंजन) क्रिया के बीच उच्चरित होते हैं। इस तरह 'ओम' सम्पूर्ण विश्व की अभिव्यक्ति, स्थिति और प्रलय का द्योतक है।"

आचार्य सनत्कुमार के समक्ष प्रस्तुत शिष्यवत् नारद स्वीकार करते हैं – "हे भगवन्! मैं केवल मन्त्रवेत्ता ही हूँ, आत्मवेत्ता नहीं हूँ।" और, आचार्य सनत्कुमार भी स्वीकार करते हैं – "तुम यह जो कुछ जानते हो वह नाम ही है।" स्पष्ट है संसार वस्तुतः द्रव्यात्मक अभिव्यक्ति होने से नामरूप है। इस तरह 'व्यक्त' वस्तुतः द्रव्यात्मक शक्ति का और 'अव्यक्त' क्रियात्मक शक्ति का निरूपक सिद्ध होता है। छान्दोग्य उपनिषद् की उक्ति है – *"यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्।।"* (6.1.4) भावार्थ है – विकार तो मात्र वाणी का आश्रयभूत नाममात्र है, सत्य तो वस्तुमात्र है, जैसा कि मृन्मय पदार्थों का परिचय उनके लिये निर्धारित नामों से मिलता है, किन्तु मूलतः तो वे तो मृत्तिका–पिण्ड के बने होते हैं। 'नामधेय' पद का अर्थ 'नाम' या 'संकेत' होता है।

यहाँ 'विकार' शब्द महत्त्वपूर्ण है। 'विकार' शब्द की व्युत्पत्ति 'वि + कृ + घञ्' रूप में हुई है। यहाँ 'वि' उपसर्ग विशिष्टता का द्योतक है। 'कृ' की विशिष्टता कारकत्व के लिये होती है। और वह क्रिया द्वारा निर्धारित होती है। छः या आठ कारकरूप (संस्कृत और हिन्दी) क्रिया द्वारा

ही निर्धारित और सम्पादित होते हैं। 'विकार' में 'कार' मात्र कर्त्ता के लिये नहीं, वरन् सम्पूर्ण कारकरूपों के लिये है। 'क्रिया' का रूपान्तरण वस्तुतः विभिन्न कारित्वों की कार्यकारिता के लिये होता है। 'कारक' इस तरह क्रियात्व और कारित्व की समन्विति है। 'विकार' यहाँ विध्वंसात्मक नहीं, वरन् सर्जनात्मक है। शक्ति अपनी सर्जनात्मक क्रियाशीलता में अपने ही रूपान्तरणों और समन्वयनों का विस्तारमात्र है।

मनुस्मृति ने 'नामधेय' पद से नामकरण का अर्थ लिया है। श्लोक है – *"नामधेयं दशम्यां तु द्वादश्यां वास्य कारयेत्।"* (मनु0, 2.30)। 'नामकरण' क्रिया है, जिसे किया जाना है और 'कारयेत' कारकत्व का रूप 'कराना' है। इस तरह क्रिया और कारक अपने समन्वय में ही सृष्टिरूप कार्य का विस्तार या अभिव्यक्त कर सकने में समर्थ होते हैं। इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि अपने व्यक्तरूप अर्थात् वाह्यरूप में नामधेय है और आन्तरिकरूप में क्रियात्मक शक्ति। शक्ति का प्रदर्शन कार्य में होता है। 'कारक' अपने तात्त्विकरूप 'कारित्व' में क्रियारूप से अलग नहीं होता। आर्ष दर्शन कारक के तात्त्विकरूप को 'कारित्व' और क्रिया के तात्त्विक रूप को 'क्रियात्व' के रूप में देखते हुए कारकरूप स्वयम्भू या शक्तिमान् (शक्ति + शक्त) को कार्य–सृष्टि का आदिकारण मानता है। इस तरह सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड आर्ष अवधारणा में शक्तिमान् का विमर्श है। शक्तिमान् कार्य–विस्तार का कारण इलिये है; क्योंकि वह स्वयं शक्त्यात्मक कार्य है। शक्त्यात्मक कार्य का कारण शक्त्यात्मक कारण रूप क्रियात्व और कारित्व है। क्रियात्व और कारित्व दोनों ही शक्तिरूप होने से शक्तिमान् को स्वयम्भू का रूप देते हैं। और फिर, 'कार्य' से कार्य का विस्तार होता है।

ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र, वस्तुतः कार्यशील क्रियाशक्ति के निरूपक हैं। क्रमशः ज्ञान, रक्षा, स्थैर्य और विस्तार के निरूपक ये अपने शक्त्यात्मकरूप के परिचायक हैं। वस्तुतः 'उद्‌गीथ' का 'उत्' प्राणरूप, 'गी' गिरावाची (वाक्‌रूप) और, 'थ' के अन्न या स्थितिरूप होने से 'पुरुष सूक्त' में 'ब्राह्मण' आदि चारों रूपों को वर्णपरक विभाजन नहीं माना गया है।

'ब्राह्मण' ब्रह्मज्ञान से सम्बद्ध है। वाक् से सम्बद्ध होने के कारण ज्ञान प्राण से भी सम्बद्ध है। इस तरह 'ब्राह्मण' प्राण और वाक् दोनों से सम्बद्ध है। वाक् और प्राण मुख्यतः मुख से ही सम्बद्ध है। जहाँ 'वाक्' की अभिव्यक्ति मुख से होती है, वहाँ मुख्य 'प्राण' मुख से ही बाहर आता–जाता

है। इन्हें (वाक् को) इन रूपों में देखा गया है – *"गुहा त्रीणि निहिता नेंगयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।" "हकारेण बहिर्याति सकारेण विशेत् पुनः। हंस इत्यक्षरद्वन्द्व जीवो जपति सर्वदा।।"* इस तरह ब्राह्मण विराट् पुरुष का मुख है (मुखमासीत्)। क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र पूर्णतः शरीरांगो की प्राणिक और शारीरिक क्रियाशीलता की गुणवत्ता से सम्बद्ध हैं। सम्बद्ध शरीरांग में प्राणिक गति से इनका कार्य साधित होता है। हस्तकर्मा क्षत्रिय के लिये हस्तकौशल्य का ज्ञान अनिवार्य है। ऊरु या जङ्घा शरीर को स्थैर्य और इस तरह ऐश्वर्य प्रदान करता है। वैश्य शारीरिक अथवा वैश्विक व्यवस्थापरक स्थिति में व्यवस्था को स्थैर्य और ऐश्वर्य प्रदान करता है। शूद्र पैरों की क्रियाशीलता का निरूपक है। 'पाद' गतिशीलता का निरूपक है। पाद शब्द का अर्थ है – पैर, प्रकाश की किरण, स्तम्भ आदि।

यहाँ मैं वर्णों की स्थिति को समझने की अपनी इच्छा नहीं रोक पा रही। वस्तुतः वर्ण को मुख्यतः तीन रूपों में ही पहले देखा गया; क्योंकि ब्रह्मा के पुत्र परस्पर भ्रातृ–सम्बन्ध से ही जुड़े हो सकते थे, स्वामीत्व और दासत्व से नहीं। फिर उनका विभाजन गुणकर्म के आधार पर ही हो सकता था। वे ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य थे। इनकी कर्म–विशेषज्ञता का चयन इनके द्विजत्व संस्कार में निहित था। तब सम्भवतः वेद भी तीन (ऋक्, यजु, साम) ही गिने जाते थे; और, तब ज्ञात लोक भी तीन (भूः, भुवः और स्वः) ही थे। आर्ष दर्शन का दार्शनिक या मांगलिक महत्त्व का 'ओंकार' या 'प्रणव' या 'उद्‌गीथ' त्रयी के आधार पर ही निष्कर्षित कहा गया है, ऋक् से 'अ', यजुः से 'उ' और साम से 'म' लिया गया है। तब 'धर्म', 'अर्थ' और 'काम' ही त्रिवर्ग के अंग थे। जैसा कि हम अन्यत्र महाभारत (शा0प0 59.29) के सन्दर्भ से देख आये हैं कि जिस त्रिवर्ग रूप नीतिशास्त्र का निर्माण ब्रह्मा ने किया था उसमें धर्म, अर्थ और काम का वर्णन था; मोक्ष का नहीं। 'मोक्ष' के लिये उनका अलग से त्रिवर्ग था। इस तरह अपनी वैकासिकी में सामाजिक व्यवस्था का पुरातन आधार तीन (त्रि) के अनुरूप ही रही दीख पड़ती है। 'महः', जिसका ज्ञान महाचमस के पुत्र ने दिया (तैत्तिरीयोपनिषद् बल्ली। अनुवाक 5), के बाद ही चार को व्यावहारिक स्थान दिया गया लगता है। ऐसी स्थिति में आदिकार्यरूप विराट् पुरुष–शक्ति के शरीर का पूर्व युग में मुख्यतः तीन ही भाग सिर, पक्ष और पाद किया गया हो तो कोई आश्चर्य नहीं। तब पाद का अंश जङ्घा से लेकर नीचे पैर तक का अर्थ देता होगा।

ऋग्वेदकालीन व्यवस्था में 'कृषि' को महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त था और राजकीय व्यवस्था में 'विश' वस्तुतः व्यापारिक स्थल था। 'जनपद' तब राजकीय सत्ता का केन्द्र और 'ग्राम' उत्पादन–केन्द्र था। राजकीय व्यवस्था में राजा के हाथ में शासन का नेतृत्व था, ब्राह्मण मन्त्रि और क्षत्रिय रक्षक थे। वैश्य जहाँ कृषि के व्यवस्थापक थे वहाँ कृषि और गौओं आदि की रक्षा का भार भी उनपर ही था। वे एक साथ उत्पादक, रक्षक और वितरक सब थे। इस तरह सिर अपनी मस्तिष्कीय और मौखिक व्यवस्था के कारण ब्रह्मण्य था; 'पक्ष अर्थात् वाहु (हाथ) रक्षक के रूप में क्षत्रिय था; और, कृषि–पशुपालन और उत्पादन–वितरण की कार्यकारिता के साथ वैश्य ऊरु (जंघा) से निरूपित थे। त्रिगुणात्म के आधार पर 'सत्त्वगुण' से, क्षत्रिय 'रजोगुण' से और वैश्य रज और तमोगुणों की संयुति से उत्पन्न होते हैं। सृष्टि–विकास के पुरातन युग में सब वर्ण एकसे थे। सब सभी कार्य करते थे। निर्माण के इस काल में अभेदित मानव–समाज का कार्य था सर्वतोमुखी निर्माण। बढ़ते कार्य में कर्म के विभाजन की अपेक्षा ने गुणकर्म का आधार लिया। प्रथम ब्राह्मण (ब्रह्मा के अपत्य) को ज्ञान और ज्ञान की रक्षा की अपेक्षा हुई। 'ज्ञान' ब्रह्मज्ञान होने से ब्रह्मण्य था। फलतः ब्रह्मज्ञानी ने ब्राह्मण का रूप लिया। उसका रक्षक क्षत्रिय वर्ग और व्यवस्थापक की कार्यसिद्धि के लिये वैश्य वर्ग अवधारित हुए। ब्राह्मण की प्रमुखता की सम्पुष्टि मनुस्मृति ने की, कहा – *"सर्वं स्वं ब्राह्मणस्येदं यत्किंचिज्जगतीगतम्।।"* (मनु0 1.100)। एवं इसके साथ ही यह भी कहा – *"स्वमेव ब्राह्मणो भुङ्क्ते स्वं वस्ते स्वं ददाति च। आनृशंस्यादब्रह्मणस्य भुञ्जते हीतो जनाः।"* (वही, 101) अर्थात्, जो कुछ धन पृथ्वी पर है वह सब ब्राह्मण का है। ब्राह्मण जो कुछ खाता है, पहनता या देता है, वह सब उसका ही है अन्य लोग ब्राह्मण की कृपा से ही भोजन आदि करते हैं।

शुक्र नीति ने द्विज वर्णों के कार्य के सन्दर्भ से कहा है – *इज्याध्ययनदानानि कर्माणि तु द्विजन्मनाम्। प्रतिग्रहोऽध्यापनं च भाजनं ब्राह्मणेऽधिकम्।। सद्रक्षणं दुष्टनाशः स्वांशादानं तु क्षत्रिये। कृषिगोगुप्तिवाणिज्यमधिक तु विशां स्मृतम्।।* (शु0नी0 : विद्या व कला निरूपण; श्लो0 12 एवं 13)।

स्पष्ट है कि द्विजन्मा (द्विज) अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य तीनों के लिये सामान्य कर्म एक–जैसे ही हैं – यज्ञ करना, वेद पढ़ना और दान देना किन्तु विशेष कर्मों में वे विभेदित हैं। ब्राह्मण के विशेष कर्म

हैं – दान लेना, वेद पढ़ाना और यज्ञ कराना; क्षत्रिय के विशेष कर्म हैं – सज्जनों की रक्षा करना, दुष्टों का नाश करना और अपने अंश को ग्रहण करना। वैश्य का विशेष कर्म है – खेती करना, गोपालन तथा वाणिज्य करना। निश्चय ही ये विशेष कार्य जीविकोपार्जन के निमित्त हैं। कार्य भेद के अनुरूप भरण–पोषण के लिये की गई वृत्ति ही अनिन्दित कही गई है।

'शूद्र' वर्ण की स्थिति का अवधारण निश्चय ही बाद के काल का है, यद्यपि कि इसका भी उद्भव वेद ग्रन्थों के सम्पादन के समय तक हो चुका होता है। बढ़ते याज्ञिक कर्म और बढ़ती जनसंख्या के साथ बढ़ती निर्विशेषज्ञता और कृषि कार्य के साथ–साथ अन्य कर्मों में अविशेषज्ञ श्रमिकों की बढ़ती आवश्यकता (माँग) अथवा श्रम विभाजन के कारम अलग से सेवकों के रूप में 'शूद्र' वर्ण की स्थापना हुई हो तो कोई आश्चर्य नहीं। वर्ण अर्थात् कर्माधारित विभेद में शूद्र का स्थान अपने प्रारम्भिक काल में कठिनाई भरा नहीं था; क्योंकि वे अपनी अविशेषज्ञता को दूर कर विशेषज्ञ बन सकते थे। सत्यकाम जाबाल ऐसे ही आचार्य थे। वैसे, जैसा कि अन्यत्र कहा जा चुका है 'शूद्र' शब्द अपने धातु–अंश 'शुच्' के अर्थ से आर्द्रता, चमक, स्वच्छता एवं मुख्यता का अर्थ रखता है। इससे शूद्र वर्ण की बदलती दशा का अनुमान किया जा सकता है। सेवा आर्द्रता के वशीभूत होकर ही की जा सकती है। फिर, अभ्यासगत कार्यशीलता के कारण ज्ञानी बनकर चमक या स्वच्छ या पवित्र भी हुआ जा सकता है। सत्यकाम को उनकी प्राथमिक शिक्षा प्रकृति से ही प्राप्त हुई थी, आचार्य तो निमित्त मात्र सिद्ध हुए थे।

इस तरह तीन वर्णों की प्राथमिक व्यवस्था वस्तुतः विज्ञानमय कर्म की विशेषता के आधार पर हुआ था। 'शूद्र' की अविशेषज्ञता भी दासता तक नहीं ले जायी गयी थी। कर्म से प्राप्त ज्ञान अर्थात् आनुभविक ज्ञान के माध्यम से विशेषज्ञता को प्राप्त शूद्र भी आदरणीय था। किन्तु बाद के समय में कठोर दासता के कारण उनका जन–जीवन दुःखमय बना दिया गया। फलतः योग्यता पर आधारित वर्ण जब जन्म पर आधारित जाति–व्यवस्था की ओर बढ़ा तो समाज अनजाने ही अभ्युदय के विपरीत अधोगामिता की ओर बढ़ गया। आज भी शासन उसी मार्ग पर चल रहा है; क्योंकि वह जानता है कि समाज में शिक्षा का प्रसार योग्यता की वृद्धि का कारण बनता है और तब अयोग्य की शासन व्यवस्था नहीं चल पाती है। किसी समय श्रुति और स्मृति की शिक्षा पर लगाया गया मनुस्मृति का

प्रतिबन्ध इसी का साक्ष्य है। फलाफल आज हमारे समक्ष ही है। विश्व अपने वैश्विक सामंजस्य में आज जो नहीं जी पा रहा तो मात्र अपने–अपने राष्ट्रीय शासनों की विभेदित नीतियों एवं समाज में सम्यक् न्याय के अभाव के कारण। गरीबी और अशिक्षा का दामन थामे हर शासन जैसे अपनी ही स्वार्थ–सिद्धि में सलंग्न रहने लगा है। ऐसे में स्वतन्त्र व्यक्ति का विकास दिवास्वप्न जैसा ही हो चुका है।

वस्तुतः शरीर का क्रियाशील आवयविक समन्वय ही वैयक्तिक कार्यशीलता की आधारशिला है। 'मुख' शरीर का अग्र भाग है; 'बाहु' पक्ष भाग है; 'ऊरु' शरीर का मध्य भाग; और 'पाद' चौथा भाग है। यह विभाग परिकल्पनात्मक और प्रतीकात्मक है। वस्तुतः आवयविक समन्वय में ऐसा विभाजन प्रतीकात्मक ही हो सकता है।

'मुख' शब्द की व्युत्पत्ति खन् धातु से हुई है। 'खन्' का अर्थ है 'खनन' या 'खोदना'। मनुस्मृति का श्लोक है – *"यथा खनन्खनित्रेण नरो वार्यधिगच्छति। तथा गुरुगतां विद्यां शुश्रूषुरधिगच्छति।।"* (2.218)। अर्थात् जिस प्रकार मनुष्य फावड़े से खोदता हुआ जल को पाता है, उसी तरह सेवा करने वाला शिष्य गुरु के पास की विद्या पाता है। फिर, ब्राह्मण को ब्रह्मज्ञान मुख्य प्राण के माध्यम से ही मिलता है। मुख्य प्राण मुख में रहता है। वह हंसवत् आता–जाता है। कहा है – *"एवमभ्यसतां पुंसां संसारध्वान्तनाशनम्। ज्ञानमुत्पद्यते तत्र हंसलक्षणमुत्तमम्।।"* (योग कर्णिका से आहृतः स्फोट दर्शन : पं० रंगनाथ पाठक ; पृ० 31) भावार्थ है – इसके (योग के) अभ्यास करनेवाले में सांसारिक अज्ञान का नाशक हंसलक्षण ज्ञान उत्पन्न होता है। 'हंस' में 'हं' को पुरुष और 'सः' को प्रकृति कहा गया है। *"हं पुमान् प्रकृतिस्तु सः।"* इन दोनों की समन्विति में ही 'सोऽहम्' भाव की प्राप्ति होती है।

फिर, आगे कहा है – *"सकारार्णं हकारार्णं लोपयित्वा ततः परम्। सन्धिं कुर्यात् पूर्वरूपं ततोऽसौ प्रणवो भवेत्।।"* भावार्थ है – 'सोऽहम्' में सकार–हकार दोनों उपाधियों को हटा देने पर ओ + अम् बचता है। यहाँ ओ + अम् में पूर्वरूप सन्धि करने पर 'ओम' (ओ3म्) यह प्रणव हो जाता है।" (वही)। यह ओंकार वस्तुतः व्याप्तिगुणविशिष्ट है। और, सोऽहम् रूप मानवीय व्यक्तित्व का निरूपक है। यह ब्रह्मरूप है। *"ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म।"* 'ओम्' को एकाक्षर ब्रह्म कहा गया है। *'ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्'* कहकर

मन्त्र द्रष्टा ने ब्रह्मज्ञान की स्थिति का प्रदर्शन किया है। यह तेजःरूप है। शरीर के शेष अंग इस अग्रभाग की ही रक्षा, स्थिति और गमन या वृद्धिशीलता को सुनिश्चित करते हैं। समाजरूप शरीर के रख–रखाव और सुरक्षा की व्यवस्था इससे भिन्न नहीं हो सकती थी।

'बाहु' शब्द 'बाध्' धातु से निष्पन्न है। 'बाध्' का अर्थ है – कष्ट देना, मुकाबला करना, रोकना, आक्रमण करना। बाहु से क्षत्रिय की उत्पत्ति वस्तुतः क्षत्रिय को रक्षकरूप सिद्ध करता है। क्षत्रिय इस तरह बाहुबल का प्रतीक है। मनुस्मृति ब्राह्मण और क्षत्रिय के मिलन को अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति का साधन मानती है। वे दोनों क्रमशः ज्ञान–बल और बाहु–बल के प्रतीक हैं। बाहु–बल वस्तुतः ज्ञानबल को सुरक्षा देकर ज्ञान बल की वृद्धि का कारण बनता है, और 'ज्ञान–बल' बाहु–बल को विवेकशील उपयोगिता की राह ले जाकर उसे सर्जनात्मक बनाता है। मनुस्मृति की उक्ति है – *"नाब्रह्म क्षत्रमृध्नोति नाक्षत्रं ब्रह्म वर्धते। ब्रह्म क्षत्रं च संपृक्तमिह चामुत्र वर्धते।।"* (मनु0; 9.322)। अर्थात् ब्राह्मण के बिना क्षत्रिय की और क्षत्रिय के बिना ब्राह्मण की कभी वृद्धि नहीं होती। दोनों के मिलने पर ही उन दोनों की वृद्धि होती है।

ऊरु (जंघा) से वैश्य की उत्पत्ति कही गई है। 'ऊरु' शब्द की व्युत्पत्ति 'ऊर्णु + कु, तु लोपः' के रूप में हुई है। 'ऊर्णु' धातु का अर्थ है – ढकना, घेरना, छिपाना। स्पष्ट है कि 'ऊरु' शरीर का वह मध्य भाग है, जिसे ढककर या छिपाकर रखा जाता है। यहाँ हमें 'बहुल' संज्ञक वैश्वानर आत्मा की छान्दोग्योपनिषदीय (5.15) व्याख्या याद आती है। वैश्वानर संज्ञक आत्मा के ज्ञाता राजा अश्वपति ने शर्कराक्ष के पुत्र 'जन' से पूछा – तुम किस आत्मा की पूजा करते हो? जन ने आकाशरूप आत्मा के पूजन की बात कही। राजा अश्वपति ने उसे वैश्वानर का एकांगिक रूप बताते हुए आकाशरूप आत्मा को बहुलसंज्ञक वैश्वानर आत्मा कहा। राजा का मानना है कि सर्वगत होने के कारण तथा बहुलगुणरूप से उपासित होने के कारण आकाश का बहुलत्व (पूर्णत्व) है। बहुलत्व की उपासना से 'जन' प्रजा और धन से बहुल अर्थात् परिपूर्ण है। 'आकाश' को राजा ने वैश्वानर संज्ञक आत्मा के शरीर का मध्य भाग या 'संदेह' कहा है। भाष्यकार ने 'संदेह' की इस प्रकार व्याख्या की है – *"संदेहस्त्वेष संदेहो मध्यमं शरीरं वैश्वानरस्य। दिहेरुपचयार्थत्वान्मांसरुधिरास्थ्यादिभिश्च बहुलं शरीरं तत्संदेहः।"* (छा0उ0 5.15.2 भष्यांश)। यह वैश्वानर का एक अंग

'संदेह' ही है। शरीर के मध्यभाग को संदेह (सम् + दिह् + घञ्) कहते हैं; क्योंकि 'दिह् धातु से उपचय (वृद्धि) का अर्थ मिलता है और शरीर मांस, रुधिर एवं अस्थि आदि से बहुल है, इसलिये वह 'संदेह' है।

यहाँ हम 'ऊरु' से उत्पन्न वैश्य की व्याख्या स्वतः मिल जाती हैं। वस्तुतः ऊरु से उत्पन्न वैश्य की पहचान कृषि, व्यापार, वितरण के अधिकारी विशेषज्ञ के रूप में होती है।

विराट् पुरुष के शरीर के चौथे भाग, पाद (पद्भ्यां) से शूद्र की उत्पत्ति, वस्तुतः न तो निकृष्टता का द्योतक है और न ही किसी दासता का द्योतक है। वह तो शारीरिक कर्मों की समन्विति का हिस्सा है। 'पाद' शब्द की व्युत्पत्ति 'पद् + घञ्' रूप में हुई है। 'पद' धातु का अर्थ है जाना, हिलना, पास जाना, उपलब्ध करना। 'पाद' का अर्थ है – पैर, प्रकाश की किरण।

छान्दोग्य उपनिषदीय (5.17) व्याख्या में इसे हम इस तरह व्याख्यायित देखते है; उद्दालक पृथ्वीरूप आत्मा की उपासना करते हैं। अश्वपति पृथ्वी को प्रतिष्ठासंज्ञक वैश्वानर आत्मा मानते हैं। पृथ्वी का उपासक प्रजा और पशुओं के कारण प्रतिष्ठत होता है। राजा अश्वपति उसे वैश्वानर आत्मा का चरणरूप मानते हैं। इस तरह यहाँ चरण को प्रतिष्ठारूप माना गया है। फलतः पुरुष सूक्त के विराट् पुरुष के प्रतिष्ठारूप पाद से उत्पन्न शूद्र अवहेलना के योग्य नहीं हो सकता, यह तो निश्चित ही है। और, जैसा कि हम देख चुके हैं आर्ष दर्शन में शूद्र अवहेलना का पात्र है भी नहीं। वह भी अपनी योग्यता से ऋषि और आचार्य हो सकता है।

तैत्तिरीय उपनिषद् ने भी चरण या पैर को प्रतिष्ठा का निरूपक माना है। अपनी व्याख्या में तैत्तिरीय उपनिषद् (2.1) पक्षी की कल्पना में मनुष्य–शरीर को अन्नरसमय मानते हुए उसके शिर को पक्षी का शिर माना है। मनुष्य–शरीर की दाहिनी भुजा को उस पक्षी का दाहिना पंख और बायीं भुजा को बायाँ पंख माना है। मध्यभाग को आत्मा कहा गया है। वहाँ मनुष्य–शरीर के दोनों पैरों को पक्षी की पूँछ माना गया है। पैरों की तरह पूँछ भी प्रतिष्ठा या आधार का निरूपक है। इस रूप में उपनिषद् ने आत्मा के अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय रूप की व्याख्या की है। संक्षेपतः सब भूतों में अन्न ज्येष्ठ है। अन्न सर्वौषध है।

अन्न ब्रह्म है। अन्न से ही सब प्राणी विकसित होते और अन्न में ही विलीन हो जाते हैं। सब भूत अन्न ही है। प्राणमय रूप में आत्मपुरुष का शिर प्राणमय या प्राणयुक्त है; व्यान दाहिना हाथ या पक्ष है; अपान बायाँ हाथ या पक्ष है। आकाश आत्मा (शरीर का मध्य भाग) है; और पृथ्वी पूँछ अर्थात् प्रतिष्ठा या आधार है। मनोमयरूप में आत्मपुरुष का शिर यजुर्वेद है; ऋग्वेद दाहिना पक्ष या हाथ है; सामवेद वायाँ पक्ष या हाथ है; आदेश या विधिवाक्य शरीर का मध्य भाग अर्थात् आत्मा है; और अथर्ववेद पूँछ अर्थात् पैर या आधार है। विज्ञानमय आत्मपुरुष का शिर 'श्रद्धा' है, 'ऋत' दाहिना हाथ है; सत्य बायाँ हाथ है; योग आत्मपुरुष का मध्य भाग और 'महः' विज्ञानमय आत्मपुरुष का पैर या प्रतिष्ठा या पूँछ है। इसी तरह 'प्रिय' (प्रियम्) आनन्दमय आत्मपुरुष का ही शिर है; 'मोद' दाहिना हाथ, प्रमोद बायाँ हाथ; 'आनन्द' मध्यभाग और ब्रह्म उसकी पूँछ, पैर या प्रतिष्ठा है।

यहाँ हमें महः से सन्दर्भित तैत्तिरीयोपनिषद् की यह उक्ति स्मरित होती है – *भूर्भुवः सुवरिति वा एतास्तिस्त्रो व्याहृतयः। तासामु ह स्मैतां चतुर्थी माहाचमस्य प्रवेदयते। मह इति। तद्ब्रह्म। स आत्मा। अंगान्यन्या देवताः।* (तै0उ0 1.5)

यहाँ एक वैकासिक स्थिति देखने को मिलती है। पूर्व में तीन व्याहृतियों का ज्ञात विवरण था। चौथी का विवरण महाचमस के पुत्र ने प्रतिवेदित किया। स्पष्ट है पहले की तीन व्याहृतियों भूः, भुवः और स्वः में 'स्वः' को महत्त्व दिया गया था। अब चौथी व्याहृति को महत्त्व दिया जाने लगा। पुरुष–शरीर की उपमा पक्षी में आगे के पैर विज्ञानतः डैना में रूपान्तरित हैं। फिर ऋषि ने शरीर के मध्यभाग को आत्मा कहा है। अब 'महः' के प्रतिवेदित होने पर उन्होंने 'महः' को 'ब्रह्म' और आत्मा कहा। ध्यातव्य है कि अपनी उपमाओं में तैत्तिरीयोपनिषद् ने आदित्य, चन्द्रमा, ब्रह्म और अन्न को महः के चौथे स्थान पर रखा है।

अब अगर हम 'तुरीय वाचो मनुष्या' और 'पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजा' एवं अन्य तुरीय स्थानी अवयवों को देखें तो वे आर्ष अवधारणा में महःरूप में ही व्याख्यायित हुए दिखते हैं। पुरुषार्थ में मोक्ष तुरीय स्थानी है। वर्णों में शूद्र चतुर्थ–स्थानी है। ऐसी अवस्था में व्यावहारिक दृष्टि से अन्य तीनों वर्ण की शास्त्रीय विशेषताओं को व्यवहार (कार्य) रूप देने का कर्म यह चतुर्थस्थानी शुद्र ही करते हैं इस तरह शूद्र 'तुरीय वर्ण' के रूप में व्याख्यायित होता है।

फिर छान्दोग्य उपनिषद् (5.1) ने प्राण को ज्येष्ठ (उम्र में) और श्रेष्ठ (ज्ञान में), 'वाक्' को वसिष्ठ (वाग्मी लोग ही दूसरों का पराभव करते हैं), 'चक्षु' को प्रतिष्ठा (चक्षु से देखकर ही व्यक्ति सम–विषम का निर्णय लेता है), 'श्रोत्र' को सम्पद (ज्ञान–कर्म के समन्वय में कार्य करना सम्पत्तिदायी सिद्ध होता है), और 'मन' को आयतन (आश्रय) कहा है। यहाँ *'चक्षुर्वाव प्रतिष्ठा'* (छा0उ0 ; 5.1.3) अर्थात् चक्षु ही प्रतिष्ठा है कहकर उसने चक्षु को प्रतिष्ठा–स्थान दिया है। चक्षुरूप में पाँचों ही ज्ञानेन्द्रियाँ (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्व और स्पर्श) प्रतिष्ठा–स्थान पर आसीन होतीं हैं। स्पष्ट है 'चरण' को प्रतिष्ठा का स्थान देना उसे चक्षुवत् मानना है। इस तरह पुरुष–सूक्त ने अपनी मन्त्रोक्ति, *'ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्'* में विराद् पुरुष के शीर्षस्थ मुख्य शिरःभाग को शरीर का अग्रभाग माना है; बाहुओं को पक्ष भाग, 'ऊरु' को मध्यभाग और पैरों को पश्च भाग।

शरीर के चार भाग शरीर की समन्विति को नहीं तोड़ते। शरीर का प्रत्येक अंग परस्पर समन्वित रहता हुआ ही कार्यशील रहता है। शिरःभाग में ही वाक् श्रोत्र, चक्षु, जीभ, नाक और मुख की स्थिति होने से शरीर का यह अग्रभाग मुख्य बन जाता है, जिसकी सुरक्षा का दायित्व पक्ष भाग में स्थित बाहु ही ले सकते हैं। ध्यातव्य है कि मुख की सीध में ऊपर या नीचे स्थित अन्य कोई भी अंग उसे सुरक्षा नहीं दे सकता। शरीर के मध्य भाग को आत्मा अर्थात् जीवन या जीवनी शक्ति का क्रियात्मक क्षेत्र माना गया है। यह प्राण वस्तुतः जीवन का चेतनरूप या चिद् शक्ति है। कहा है – *"प्राणो हि भूतानामायुः। तस्मात्सर्वायुषमुच्यत इति। तस्यैष एव शरीर आत्मा यः पूर्वस्य।"* (तैत्तिरीय उपनिषद; व0 2 अनु0 3)। प्राण ही प्राणियों का जीवन है, इसलिये सब का आयु कहलाता है। उसका यही रूप उसे आत्मरूप सिद्ध करता है।

इस तरह आर्ष दृष्टि में पुरुष अर्थात् व्यक्ति का व्यक्तित्व वाह्यतः अन्नमय और आभ्यन्तरतः प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय है। वह आपादमस्तक वृद्धिशील ब्राह्म–कर्म से लेकर शौद्र कर्म तक की समष्टि है। दूसरे शब्दों में 'व्यक्तित्व' वस्तुतः क्रियाकारित्व की समन्विति है। 'पुरुष' प्राणमयता से लेकर आनन्दमयता को समेटे अन्नमय स्थूल–पुरुषरूप (व्यक्ति) में, व्याप्ति की स्थिति से, उसका पुरुषार्थ या व्यक्तित्व बना हुआ होता है। निश्चय ही जिस तरह पुरुष–सूक्त का 'ब्राह्मण–क्षत्रिय–वैश्य–शूद्र' वर्ण या जाति नहीं उसी तरह पुरुषार्थ का 'धर्म' सम्प्रदाय नहीं; 'अर्थ'

धन या सम्पत्ति नहीं; 'काम' मात्र वासना या भोग–विलास नहीं; और मोक्ष संन्यास या मृत्यु नहीं। उसका 'धर्म' वस्तुतः संयमित मन की द्रष्टृशक्ति है; 'अर्थ' क्रिया–कारित्व की समन्विति, 'काम' संकल्प, और 'मोक्ष' आनन्दमयता है। वैसे ब्रह्मा के पहले त्रिवर्ग में मात्र धर्म, अर्थ और काम हैं। मोक्ष दूसरे त्रिवर्ग का भाग है, जिसमें त्रिगुण आते हैं। तिसरा त्रिवर्ग में दण्डजनित (दण्डज) है, जिसमें स्थान, वृद्धि और क्षय का स्थान है। (महा0शा0प0 59.31)

ऋग्वेदीय पुरुष सूक्त के अनुसार विराट् पुरुष (शक्त्यात्मक पुरुष) ही वस्तुतः व्यक्ति का व्यक्तित्व हे। चन्द्रमा, सूर्य, इन्द्र और अग्नि, वायु, अन्तरिक्ष, वाह्याकाश, पृथ्वी और दिशाओं के समष्टिरूप विश्व का सृजन पुरुष–सूक्त के उस विराट् पुरुष के क्रमशः मन, चक्षु, मुख, प्राण, नाभि, सिर और पाँव से हुआ है। मन्त्रोक्ति है – *"चन्द्रमा मनसो जातश्चक्षोः सूर्यो अजायत। मुखादिन्द्रश्चाग्निश्च प्राणाद्वायुरजायत। नाभ्या आसीदन्तरिक्षं शीर्ष्णो द्यौः समवर्तत। पद्भ्यां भूमिर्दिशः श्रोत्रात् तथा लोकां अकल्पयत्।।"* (ऋ0वे0 10.90.13 एवं 14)

आर्ष अवधारणा का यह विराट् पुरुष ही शक्त्यात्मक पुरुषरूप में सृष्टि के हर कण में व्याप्त हर कण का व्यक्तित्व है।

'सहज' नैसर्गिक होता है, स्वाभाविक होता है, सत्य होता है, उस पर कृत्रिमता का आवरण नहीं होता। सत्य, वस्तुतः सहजता का पर्याय है। सहज की व्याख्या कठिन होती है; क्योंकि वह 'सः' का सहजात होता है या 'सः से विकसित होता है या सः का स्वरूप होता है। हर हाल में वह सत् और यत् की समन्विति अर्थात्, तत्–वत् (तत्त्व) होता है।

'सहजता' की विशेषता है – अहंकार, बल, दर्प, काम, क्रोध, लोभ, पक्षपात, ईर्ष्या आदि सब अवगुण उससे दूर रहते हैं। सहजता में किया गया हर कार्य निष्काम होता है। और गीता की उक्ति है – *"सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत। सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता।।* (गी0 18.48)। अर्थात् हे कौन्तेय! सहज–कर्म (स्वभाविक कर्म) अगर दोषयुक्त भी हो तो उसे नहीं छोड़ना चाहिए; क्योंकि धुएँ से अग्नि की तरह सब ही कर्म किसी–न–किसी दोष से आवृत हैं।

सहजकर्मा का व्यक्तित्व ही उसके लिये पारस्परिक संवाद का साधन बन जाता है। वहाँ शब्द ओछे पड़ जाते हैं।

कहते हैं शब्द का घेरा व्यक्ति के 'व्यक्तित्व' को ढक देता है, उसे देखने नहीं देता। वक्ता अपने शाब्दिक संवाद से अपने को हल्का कर लेता है, वह यह जानने का कष्ट नहीं उठाता कि श्रोताओं ने उनके शब्दों को समझा भी है या नहीं? और अगर समझा भी है तो कितना और क्या समझा है? व्यक्तित्व का पारस्परिक संवाद गुप्त होते हुए भी स्पष्ट होता है उसमें यथार्थता होती है। वह मौन रहकर भी सब कुछ कह देता है। गीता ने मनःतप की चर्चा करते हुए लिखा है – *"मनः प्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः। भाव संशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते।।"* (गीता 17/16) अर्थात् "मनःप्रसाद, सौम्यत्व, मौन, आत्मविनिग्रह, भावसंशुद्धि आदि को मानस तप कहा गया है।"

सामान्यतः यह वाचक की कठिनता ही है, कि वह मन की अनुभूतियों को पूर्णतः अभिव्यक्त नहीं कर पाता; क्योंकि उसके पास अनुभूति की अभिव्यक्ति के लिये यथार्थ शब्द नहीं होते। दूसरी ओर वाचक के पास जो शब्द होते हैं वे अनुभूति की पूर्ण व्याख्या नहीं दे पाते। उसमें अनुभूति की यथार्थ संवेदनशीलता नहीं होती। निश्चय ही व्यक्ति के लिए वह तपती हुई तपस्या की घड़ी होती है, जब उसका 'वक्तव्य' अनुभूति की अनिर्वचनीयता को अभिव्यक्त करने उतरता है। 'गीता' में सात्त्विक तप के रूप में तीन तपों की चर्चा है – 'शारीरिक तप', 'वाङ्मय तप' और 'मानस तप'। वाङ्मय तप के संदर्भ में 'गीता' की उक्ति है – *"अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत्। स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते।।"* (गीता 17/15) अर्थात् "तथा जो उद्वेग को न करनेवाला है, प्रिय और हितकारक है एवं यथार्थ भाषण है और जो स्वाध्याय–अभ्यास है वह निःसन्देह वाणी सम्बन्धी तप कहा जाता है।"

उपर्युक्त भाष्य में *'सत्यम् वाक्यम्'* को, पदयुग्म के रूप में; भाष्यकार ने उसका अर्थ 'यथार्थ भाषण' लिया है। 'यथार्थ भाषण' से उसका अर्थ है – "मन और इन्द्रियों द्वारा जैसा अनुभव हो, ठीक वैसा ही कहना।"

दूसरे शब्दों में 'वाणी–तप' के लक्षण हैं – वचन अनुद्वेगकारी हो, सत्य हो, प्रिय और हितकारी हो। ये अनुद्वेगकारी, सत्य, प्रिय और हितकारी वचन स्वाध्याय के अभ्यास से ही वक्ता अर्जित कर पाता है। सत्य, प्रिय और हितकारी वचन के संदर्भ में अन्यत्र नीति के रूप में कहा

गया है –*"सत्यं ब्रुयात् प्रियं ब्रुयात् न ब्रुयात् सत्यं अप्रियं।"* अर्थात् सत्य बोलना चाहिए, प्रिय बोलना चाहिए किन्तु सत्य को इस तरह नहीं बोलना चाहिए जो अप्रियकर हो।

इस संदर्भ में एक बार फिर 'लाओत्से' की याद आती है। वह अपने 'ताओ' को अनिर्वचनीय मानते हैं, अव्याख्येय मानते हैं। उनका कहना है – "वाणी से कहा जानेवाला ताओ यथार्थ में ताओ नहीं है।" उनका मानना है – "जिस गुण का नामतः निर्देश किया जा सके, वह उसका यथार्थ लक्षण नहीं है।"

लाओत्से का 'ताओ' और भारतीय विचारकों का 'ब्रह्म' एक ही है। भाषा या वाणी का अन्तर है, किन्तु दोनों का अर्थ एक ही है। 'ताओ' हो या 'ब्रह्म', वह सार्वभौम, सार्वकालिक, सर्वत्र, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान् है; क्योंकि वह पूर्ण है। फिर, 'पूर्ण' की व्याख्या सदैव ही अपूर्ण रह जाती है; क्योंकि 'पूर्ण' को उसकी पूर्णता में सामान्य रूप से देखा नहीं जा सकता, और अनदेखे, अप्रत्यक्ष की व्याख्या वाणी द्वारा सम्भव नहीं। 'पूर्ण' का ज्ञान उस पूर्णत्व की अनुभूति से होती है, जिसकी अनुभूति में वैयक्तिक और सांगठनिक संपूर्णता का अर्थात् ऐन्द्रियक और प्रातिभ ज्ञान की समग्रता का पूर्णः योगदान रहता है। लाओत्से की अवधारणा के अनुसार 'सहजता' और 'मौन' स्वतः 'ताओ' की व्याख्या कर जाते हैं।

'मौन' की अपनी भाषा होती है और 'सहजता' की अपनी चेष्टायें। 'मौन' और 'सहजता' वाणीरहित होकर भी अपनी भाषा अथवा अपने संदेश को अपने श्रोताओं तक स्पष्टतः पहुँचा देते हैं। वहाँ 'मौन' और 'चेष्टा' स्वतः वाक् और प्राण बन जाते हैं। वाक् और प्राण सहज जोड़े हैं। इनके योग की ही अवस्था में योगी की निर्विकल्पता और सविकल्पता सहज हो जाती है। 'सहज' अपने–आपमें योग का निरूपक होता है। इस वाक्–प्राण के सहज योग से अनुप्राणित योगी 'परा' के दिव्य प्रकाश में पश्यन्तीरूप दिव्य चक्षु से हृदयस्थ मध्यमा में परम–सत्ता की हर पल की कार्यशीलता को अबाधितरूप से बोलते–चलते चल–चित्र की तरह देखता–सुनता–समझता रहता है। ऋषि को इसलिये ही 'चित्रश्रवा' भी कहा गया है। वहाँ वैखरी की भाषा योगी के लिये अनावश्यक–सी हो जाती है। या वैखरी स्वयं उनकी आनुभूतिक या आनुभविक पूर्णता के समक्ष मौन हो जाती है। सहज योग को ध्वनि की आवश्यकता नहीं होती। कहा भी है –"जिस योगी या वैयाकरण

को प्रकाश का आविर्भाव हो गया है या पश्यन्ती का साक्षात्कार हो गया है, उस शान्तचित्तवाले महात्माओं को जो अतीत और अनागत (भूत, भविष्य) का ज्ञान होता है, वह प्रत्यक्ष से विशेष नहीं है... अतीन्द्रिय और असंवेद्य को भी आर्ष–चक्षु से वे देखते हैं। उनका वचन अनुमान से बाधित नहीं होता।" नररूप अर्जुन को अपने ही श्रीकृष्णरूप विराट के दर्शन के लिए श्रीकृष्णरूप विराट् से दिव्य–चक्षु की अपेक्षा हो जाती है। *"दिव्यं ददामि ते चक्षुः।"* नरनारायण की एकता जब बँटती है तब दुविधा का राज्य हो जाता है। अपना रूप ही अपने विराट् अस्तित्व को देख नहीं पाता।

वस्तुतः 'परा' और 'पश्यन्ती' का साधक यथार्थता का सहज द्रष्टा–ज्ञाता होता है। वह शासन नहीं करता हुआ भी शासन करता है, शासक नहीं होता हुआ भी शासक होता है। 'मध्यमा' का साधक बिना बोले भी अपनी सहज क्रियाओं द्वारा अपने सारे संदेश अपने श्रोताओं अथवा सम्पर्कियों को दे देता है। 'ताओ' की अवधारणा के साथ 'लाओत्से' एक ऐसे ही सहज साधक हैं।

लाओत्से, बुद्ध, गाँधी और मानवेन्द्र जैसे व्यक्तित्व सार्वभौम और सार्वकालिक होते हैं; क्योंकि ऐसे व्यक्तित्व अपने उस विराट् व्यक्तित्व से हर पल तादात्म्य सम्बन्ध रख सकने में समर्थ होते हैं। ध्यातव्य है कि व्यक्तित्व सहज, सात्त्विक और नित्य होता है। 'व्यक्तित्व' पूर्ण होता है। इसे ही आर्ष दर्शन ने 'पूर्णमदः' और 'पूर्णमिदं' कहा है।

'व्यक्तित्व' का अर्थ 'मानक हिन्दी कोश' में निम्न रूपेण दिया गया है – 'व्यक्त होने की अवस्था या भाव। इस रूप में 'व्यक्तित्व' शब्द का पर्याय 'इण्डिभिजुएल्टी' (individuality) है।"

"किसी व्यक्ति की निजी विशिष्ट क्षमताएँ, गुण, प्रवृत्तियाँ आदि जो उसके उद्देश्यों, कार्यों, व्यवहारों आदि में प्रकट होती हैं, और जिनसे उस व्यक्ति का सामाजिक स्वरूप स्थिर होता है।" इस अर्थ में व्यक्तित्व का अंग्रेजी पर्याय 'मानक हिन्दी कोश' ने 'पर्सनैलिटी' शब्द को माना है।

मानक हिन्दी कोश ने विशेषार्थ के रूप में 'व्यक्तित्व' शब्द का अर्थ लिखा है – "मनोविज्ञान के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति का व्यक्तित्व दो भागों में विभक्त रहता है – एक 'आन्तर' और दूसरा 'वाह्य'। आन्तर व्यक्तित्व मूलतः नैसर्गिक या प्राकृतिक होता है और आध्यात्मिक, दैविक और दैहिक शक्तियों का सम्मिलित रूप होता है। यह मनुष्य के अन्दर

रहने वाली समस्त प्रकट तथा प्रछन्न (गुप्त) प्रवृत्तियों और शक्तियों का प्रतीक होता है। वाह्य व्यक्तित्व इसी का प्रत्याभास मात्र होता है, फिर भी लोक के लिए वही गोचर या दृश्य होता है। इससे यह सूचित होता है कि कोई व्यक्ति अपनी आन्तरिक प्रवृत्तियों और शक्तियों को कहाँ तक कार्यान्वित तथा विकसित करने में समर्थ है या हो सका है।"

'मानविकी पारिभाषिक कोश' (दर्शन) ने जहाँ व्यक्तित्व की धारणा को पूर्णतः मानवीय माना है, वहाँ उसने इण्डिमिजुएल्टी और पर्सनैलिटी के बीच अन्तर माने जाने की भी बात की है। वहाँ individuality को दार्शनिक भाव से और personality को मनोवैज्ञानिक भाव से प्रधानता दिये जाने की बात सामने आती है। individuality (व्यष्टित्व) में विशेषत्व (Particularity) निहित माना गया है और उसे मानवेतर सत्ताओं पर भी आरोपित किये जा सकने की बात कही गई है।

मनोविज्ञान व्यक्ति को जैविक इकाई के रूप में देखता और अंग्रेजी पर्याय personality के रूप में व्याख्यायित करता है। वह Personality को Individuality (वैयक्तिकता) से विभेदित करता है।

Personality को परिभाषित करते आलपोर्ट लिखते हैं – "व्यक्ति के अन्दर की उन मनोभौतिकी प्रणालियों का गत्यात्मक संगठन जो कि उसकी परिस्थितियों एवं उसके वातावरण से उसके विशिष्ट समायोजनों को निर्धारित करता है।" मर्फी इसे "एक निर्धारित जीव–परिवेश क्षेत्र" (Organism-environmental field) जिसका प्रत्येक अंग एक–दूसरे से गत्यात्मकरूप से सम्बन्धित है"।

स्पष्ट है मनोविज्ञान और दर्शन दोनों ही अंग्रेजी पर्यायों का सहारा लेते और 'व्यक्तित्व' को एकांगिक भाव से देखते हुए जिस रूप में इसे परिभाषित करते हैं वह आर्ष दर्शन के पारमार्थिक पारिभाषिक रूप तक नहीं पहुँच पाता।

आधुनिक भौतिकवादी दार्शनिक हों या मनोभौतिकी के सम्पोषक मनोवैज्ञानिक, व्यक्ति को अपने अध्ययन तथा चिन्तन का केन्द्र तो अवश्य बनाते हैं, किन्तु इसे व्यक्तिवाद (Personalism) अर्थात् व्यक्ति से अलग परमार्थवाद की ऊँचाई तक नहीं जा पाते। व्यक्ति और व्यक्तित्व को शक्ति के स्तर पर देख नहीं पाते। फलतः उनकी समस्याएँ वैयक्तिक भिन्नताओं में ही उलझ कर रह जाती हैं। यथा – कैसे एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति से

भिन्न है; कि मनुष्य की रचना किस प्रकार हुई है कि वह दूसरे प्राणियों से ऐसा भिन्न है आदि। वे वाह्य भिन्नता की खोज में लगे रहकर उनकी आभ्यन्तरिक और चेतनात्मक एकता और सार्व या पारमार्थिक समता को देखना भूल जाते हैं। वे एक के पीछे लगे रहकर सार्व और परमार्थ तक के उसके अभ्युदय को भूल कर व्यक्तित्व–सूची (Personality Inventory) ही बनाते रह जाते हैं। 'व्यक्तित्व' की सार्वभौमता को देखने के बदले वे व्यक्तिगत तादात्म्य अर्थात् व्यक्ति की निजि विशेषताओं को ही सुरक्षित रखने की समस्याओं में उलझे रह जाते हैं।

'शब्द' वस्तुतः प्रतीक होते हैं। वे यथार्थता के परिचायक मात्र होते हैं, वस्तुरूप नहीं होते। 'शब्द' वस्तु को अर्थ देते हैं, वस्तु नहीं बनते। वस्तु की यथार्थ व्याख्या के लिये निर्मित शब्द को वैज्ञानिक आधार लेना पड़ता है। वैज्ञानिक नामकरण हमें संस्कृत, ग्रीक आदि पुरातन भाषाओं की ओर ले जाते हैं, जहाँ शब्द–निर्माण में धातु, प्रत्यय, उपसर्ग आदि का आधार या आलम्बन लिया जाता है।

अंग्रेजी के पर्सनैलिटी शब्द की व्युत्पत्ति लैटिन शब्द परसोना (Persona) से हुई है। 'परसोना' शब्द का अर्थ होता है – 'बनावटी रूप' (false appearance)। कहा जाता है 'बनावटी रूप' को पहनकर नाटक के पात्र तरह–तरह के रूप बदला करते थे। बाद में रोमन काल में विशेषगुण युक्तपात्र को ही परसोना कहा जाने लगा। आज भी प्रायः 'पर्सनैलिटि' से व्यक्ति के वाह्य आवरण अर्थात् वाह्य रूप का ही अर्थ लगाया जाता है।

मनोविज्ञान 'व्यक्तित्व' को एक ऐसी गतिशील समष्टि मानता है जो परिवेश के प्रभाव से बराबर बदलता रहता है। मनोविज्ञान का 'व्यक्तित्व' अपनी समष्टि में परिवेश से अनुकूलन का कार्य करता है। यहाँ परिवेश से अनुकूलन की प्रक्रिया को व्यवहार कहा गया है। यह व्यवहार वैयक्तिक होता है और 'व्यक्ति' को व्यक्ति से अलग करता हुआ हर एक को उसकी अलग पहचान देता है। यह सापेक्षिक है, निरपेक्षिक नहीं।

मनोविज्ञान व्यक्तित्व को बिल्कुल भौतिक दृष्टि से देखने का प्रयास करता है। वह भूलता है कि व्यक्ति–मानव वस्तुतः क्रियाशील मनःमानव का कार्यात्मक स्थूल रूप है, और इस तरह वह कार्य कारण के सिद्धान्त से कार्यरूप कार्य–विस्तारक कारक है। वह अपने हर रूप में

शक्तिगत होने से हर पल शक्त्यात्मक है, समन्वयन में भी और विघटन या रूप परिवर्तन में भी।

मनोविज्ञान व्यक्तित्व को विभिन्न शील–गुणों (traits) के परस्पर समन्वयन के रूप में परिभाषित करता है। ये शील गुण हैं – संकोच (Shyness), खिन्नता (depression), सच्चाई (Truthfulness), ईमानदारी (Honesty), हठ या प्रसक्ति (Persistence), दुश्चिन्ता (Anxiety), प्रभुत्व–अधीनता (Ascendance submission), संवेगात्मक अस्थिरता (Emotional instability), आकांक्षा का स्तर (Level of Aspiration), सामाजिकता (Sociability)। उपर्युक्त शीलगुणों के आधार पर ही कहा जा सकता है वैयक्तिक स्तर पर भौतिकता का प्रभाव चिरस्थायी नहीं होता। वह भौतिक बन्धनों को तोड़कर बाहर निकल जाने का प्रयास करता रहता है। मनोविज्ञान 'मन' का विश्लेषण करने में विफल रहा है। मन कोई भौतिक अथवा स्थूल अवयव नहीं। फिर वह मस्तिष्क के विश्लेषण पर आता है तो वहाँ भी वह असफल होता है। मस्तिष्क के तन्तु उसकी प्रयोगशाला के प्रयोगों में उसका साथ नहीं दे पाते।

मन स्वतंत्र सत्ता है, उसे कैद में नहीं रखा जा सकता। परिवेश का मन पर चिन्तनात्मक प्रभाव पड़ता है। इसके लिये वह शरीर का आवयविक अंग नहीं, वरन् मस्तिष्क पर पड़नेवाली उत्तेजना की संवेदनात्मक प्रतिक्रिया है। इस तरह मन आन्तःकरणिक क्रिया की समष्टि का नाम है। वह भावात्मक अर्थात् क्रियात्मक है, वास्तविक नहीं। वेदान्तसार ने इसे अन्तःकरण के रूप में कुछ इस तरह परिभाषित किया है– *"मनोबुद्धिहंकारश्चित्तं करणमान्तरम्। संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।।"*

व्यक्ति दैहिक रूप से द्रव्य की सीमा से बँधा है, किन्तु मनःस्तर पर वह शुद्ध वैचारिक ऊर्जा है। ऊर्जा जो कभी बन्धन में नहीं रहती और विचार, जो यथार्थ और परमार्थ को जाने बिना नहीं रह सकता।

वर्तमान वैश्विक संस्कृति की प्राचनीतम रचना वेद या अन्य वैश्विक रचनाएँ अपनी उत्कृष्टता में व्यक्ति की मानसिक शक्ति का परिचय आज भी दे रही हैं। शुद्ध वैचारिक जीवन का आदर्श जो तब प्राप्त था, आज नहीं है। तब भौतिक जीवन की कठोरता के साथ मानवीय भावनाओं की उत्कट उत्सुकता भी अपने उत्कृष्टतम रूप में वहाँ विद्यमान

थी। 'ऋग्वेद' अपने पहले सूक्त से लेकर अन्तिम सूक्त तक मात्र भौतिक जीवन की समस्याओं और उसके उत्कृष्टतम समाधानों में ही संलग्न दिखता है। उसके समक्ष व्यक्त-अव्यक्त का प्रश्न खड़ा नहीं। वह उन्हें सहजरूप में देखता है। उसे इन दोनों के बीच संज्ञा-भेद को छोड़ अन्य कुछ भी नहीं दिखता, सबकुछ एकरूप ही दिखता है। उसके लिए अग्नि, इन्द्र, मरुत, वरुण, अंगिरस, सरमा आदि सभी एक ही दिव्य ज्ञान के साधन हैं। वे सब व्यक्ति के मानवीय पक्ष के अर्थात् 'व्यक्तित्व' पक्ष के व्याख्याता हैं। अग्नि परिवार का पिता है, और वही संज्ञान है, सहमन्यता का कारण है।

लाओत्से का कथन है – "...ज्ञानी पुरुष मूल-रहस्य की खोज में रहता है।"

यह 'मूल-रहस्य' रहस्यों की चरम स्थिति का नाम है। 'रहस्य' अपनी अज्ञातावस्था तक रहस्य ही रहता है। 'रहस्य' का उद्‌घाटन ज्ञातावस्था में ही संभव है, उसके पूर्व नहीं। 'रहस्य' जब तक रहस्य रहता है वह 'अव्यक्त' ही रहता है। 'रहस्य' अपने उद्‌घाटन के साथ जिस ज्ञान को प्रकाशित करता है वह 'व्यक्त' हो जाता है। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि 'व्यक्त' अव्यक्त का ज्ञात-ज्ञान है और 'रहस्य' व्यक्त की अव्यक्तावस्था। अपनी प्राचीनतम स्थिति से लेकर आज तक के सब भौतिक विज्ञानी किसी-न-किसी रूप में उस मूल रहस्य को ही उद्‌घाटित करने का प्रयास करते आ रहे हैं। वे चाहते रहे हैं कि कोई ऐसा सिद्धान्त निर्धारित हो सके, जो सृष्टि के सारे रहस्यों का समाधान दे सके। आइन्स्टाइन अपने जीवन के अन्तिम कार्यकाल में ऐसे ही किसी सिद्धान्त की खोज कर रहे थे। स्पष्ट है आज भी वैज्ञानिक हताश नहीं हैं।

आज जिन्हें लोग 'धर्मशास्त्री', 'दर्शनशास्त्री', 'अध्यात्मविज्ञानी' कह रहे हैं, वे सब के सब वैज्ञानिक ही रहे हैं। खोज की प्राथमिक कड़ी का नाम 'धर्म' है, क्योंकि उसने वस्तु को धृतमनरूप दृष्टि से वास्तविक और क्रियात्मक दोनों सृष्टियों के निर्माण के कारण-दृश्यों को देखा, परखा और समझा है। क्रिया, कारित्व और अर्थ के द्रष्टाओं के लिये कुछ भी रहस्मय नहीं रह जाता।

आज के सिद्धान्तशास्त्रियों (Theorists) की तरह ही तब के सिद्धान्तविद् दर्शनशास्त्रियों ने 'व्यक्तित्व' के रहस्यों को प्रत्यक्षतः और

स्पष्टतः अपने विचारों में देखा, सिद्धान्तों में मापा तथा जीवन की सहजता में उसकी व्याख्या दी। वस्तुतः जीवन का सहजभाव दर्शन ही 'दर्शन' का विषय है। जीवन को सहजभाव देखा जाना परमार्थ है; क्योंकि वहाँ एक का एक के लिये नहीं, वरन् सब का सब के लिये सहजभाव देखा जाना अनिवार्य होता है। दर्शन का हर पल स्वयं जीवन के लिये है; क्योंकि जीवन का हर पल द्रष्टा की दृष्टि में रहता है, और द्रष्टा की दृष्टि एक पल के लिए भी उसकी जैविक क्रिया से अलग नहीं होती। *"द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः"*। आयुर्वेद का यह मन्त्रांश जीवन–क्रिया मात्र से सम्बद्ध होकर नहीं रहता; क्योंकि आयुर्वेद अपने–आपमें जीवन–दर्शन है। वह क्रिया को भौतिक (दैहिक), दैविक (क्रियात्मक) और आत्मिक (ज्ञानात्मक) तीनों रूपों में परखकर रोग की चिकित्सा करता है। उसकी चिकित्सा का अधिकरण वह पुरुष है, जो मन–आत्मा–शरीर की समन्विति है। चरक सूत्र की उक्ति है – *"स पुमांश्चेतनं तच्च तच्चाधिकरणं स्मृतम्। वेदस्यास्य तदर्थं हि वेदोऽयं सम्प्रकाशितः।।"* (1.19)

'दर्शन' वस्तुतः जीवन के पारमार्थिक रूप की खोज की वैज्ञानिक विधा है। दर्शन का विषय मूलरहस्य की खोज है। 'धर्म' वस्तुतः भौतिक–स्तर पर ही नहीं, वरन् दैविक और आत्मिक स्तर पर भी प्रयोग–सम्मत विज्ञान का प्राचीनतम रूप है। अपने पहले सूक्त में ऋग्वेद ने 'अग्नि' के व्यक्तित्व सम्बन्धी अपनी खोज को शब्द दिये हैं और अन्त में उसे संवेदनशील चेतन का रूप देते हुए 'पिता' का स्थान दिया है। 'अग्नि' का 'व्यक्तित्व' अपने व्यक्त रूप में अपने–आप को अग्रणी प्रकाशित, यज्ञकर्ता, देवदूत बनाता है तो वह अपने–आपको धन दिलानेवाला, पोषक, वीरत्व प्रदान करनेवाला भी सिद्ध करता है। अग्नि विघ्ननाशक है; वह हवि वाहक, ज्ञान–कर्म का प्रेरक है। अग्नि हविदाता का कल्याण करनेवाला है। अग्नि यज्ञ को प्रकट करनेवाला, सत्य–रक्षक, स्वयं प्रकाशित और सहज वृद्धि को प्राप्त होनेवाला है। और अन्ततः संवेदनशील द्रष्टा–विज्ञानी 'अग्नि' अपने को संवेदनशील पिता का रूप देते हुए निर्णय देता है – "पिता जैसे पुत्र के पास स्वयं पहुँच जाता है वैसे ही हम भी तेरे लिये 'सूपायनो' हैं। द्रष्टा की सतेज दृष्टि से 'अग्नि' कहीं भी अपने व्यक्तित्व को छिपाता नहीं। अग्नि अपने संपूर्ण शक्तिपरक व्यक्तित्व को द्रष्टा के समक्ष खोल देता है। आज का प्रायोगिक भौतिक विज्ञान भी अग्नि के इस शक्त्यात्मक रूप को झुठला नहीं पाता। अग्नि का सतेजरूप ही सूर्य है, प्रकाश है,

विद्युत है। द्रष्टा की दृष्टि इसी सतेजता का द्रष्टृरूप है। दर्शन इसी सतेजता का दार्शनिक निष्कर्ष है। दर्शन का दर्शन धर्मरूप दृष्टि से ही सम्भव होता है। धर्म दर्शन के लिये वह दृष्ट शक्ति है, जो शक्ति–शक्त, शक्तिमान् के विज्ञान को देखता–समझता हुआ सम्पूर्ण सृष्टि को परमार्थरूप देखता–जानता है।

'ऋग्वेद' ने अपने सूक्तों में अग्निको महत्त्वपूर्ण स्थान दिया है और उसके अधिकतर सूक्त अग्नि को ही समर्पित हैं। उसकी 'अग्नि', अपने भौतिकरूप के साथ–साथ, एक चेतन और दिव्य तेज भी है। ध्यातव्य है एक चेतन ही दिव्यता को प्राप्त कर सकता है; क्योंकि 'चेतना' स्वयं अपने–आपमें दिव्य ज्योतिष्मय है। वह क्रियाशक्ति है। दिव्यता कार्यकारिता का मूलाधार है और द्रव्यात्मक अस्तित्व में वही संदेवनशील चेतनस्वरूप है।

आधुनिक सभ्यता तो आज पूर्णतः 'ताप ऊर्जा' की ही देन समझी जाती है। वैयक्तिक व्यक्तित्व में पंच महाभूत अपने सूक्ष्मतमरूप अर्थात् व्यापकतम रूप में कारणरूप से सर्वत्र व्याप्त हैं। अग्नि, जल, वायु, आकाश और पृथ्वी आदि सब विभिन्न कार्यकारी शक्तियों के प्रतीक हैं। ये भौतिक शक्तियाँ अपनी कार्यानिर्वाहक दिव्यता अर्थात्–तन्मात्राओं के साथ व्यक्ति में व्यक्तित्वरूप से सर्वत्रतः व्याप्त हैं। इस तरह व्यक्ति का व्यक्तित्व चेतनमय है, जड़ नहीं। व्यक्ति अपने इसी व्यक्तित्व–तेज से क्रियाशील चेतन–पुरुष का रूप है।

स्पष्टतः 'व्यक्तित्व' यहाँ नित्य सिद्ध होता है। द्रव्यात्मक शरीर विघटित हो सकता है, शरीरीरूप व्यक्तित्व–शक्ति नहीं। शक्ति विघटित नहीं होती, रूपान्तरित होती है। दैहिक अर्थात् ऐन्द्रियक विषय–भोग की कामनारूप धूल उसे (व्यक्तित्व को) ढक देती है और व्यक्तित्व अपने पूर्ण तेज में सामने आ नहीं पाता। आवश्यकता होती है ज्ञानमय कर्त्तव्य कर्म द्वारा ऐन्द्रियक अर्थात् वैषयिक अभिलाषाओं से मुक्ति पाने की और व्यक्तित्व को अपनी पूर्णता में निखार देने की, ताकि शुद्ध व्यक्तित्व अपनी पूर्णता में 'अव्यक्त' को अर्थात् मूल–रहस्य को, उद्घाटित कर सकने में अपने को लगा सके।

'व्यक्तित्व' वस्तुतः व्यक्ति में निहित वह क्रियात्मक अर्थात् शक्त्यात्मक सत्ता है, जो मानस–शक्ति अर्थात् 'धर्म' (धृ + मन्), 'मति'

(मन् + क्तिन्), 'आत्मा' (अत् + मनिन्) और 'ब्रह्म' (बृहं + मनिन्) की समन्विति के रूप में निरूपित होता है। वह ज्ञानात्मक है। व्यक्ति की मानवता इसी ज्ञानात्मक शक्ति को निरूपित करती है। गीता के श्रीकृष्ण इस रूप में ही अवतरित होते हैं, और ऋग्वेदीय पुरुष सूक्त का विराट् पुरुष भी इस रूप में ही व्यक्ति में व्याप्त रहता है। अर्जुनरूप नर या व्यक्ति को उसके मोहग्रस्त संशयों से विमुक्त होने की आवश्यकता होती है। मोहग्रस्त संशय के टूटने पर ही व्यक्ति अपने व्यक्तित्व को पहचान पाता है। 'नर' अगर व्यक्ति है, तो नारायण उसका व्यक्तित्व।

व्यक्ति द्रव्यात्मक शरीर से सीमित (ससीम finite) और शक्त्यात्मक व्यक्तित्व से ही असीम (infinite) होता है। इस तरह द्रव्यात्मक और शक्त्यात्मक शक्ति की समन्वितिरूप व्यक्ति ससीम–असीम (finite-infinite) कहा गया है।

'व्यक्तित्व' परतम (Summum) का निरूपक होने के कारण व्यक्ति का आदर्श है। व्यक्ति इसी आदर्श की प्राप्ति के लिये कृतसंकल्प होता है। सांगठनिक सामंजस्य में 'व्यक्तित्व' ही व्यक्तियों को परस्पर पास लाता है, उनकी पारस्परिक सहमन्यता और सहमत्यता का साधन बनता है और ऐन्द्रियक अहंमन्यता से उन्हें छुड़ाता है।

दर्शन में 'व्यक्तित्व' की अवधारणा एक महत्त्वपूर्ण अवधारणा है। इसके अंग्रेजी पर्याय Individuality या Personality इसकी ऊँचाई को नहीं छू पाते। 'व्यक्तित्व' निरपेक्ष की पहचान है। वह शक्त्यात्मक है। 'शक्ति' निरपेक्ष होती है और द्रव्य सापेक्ष। सम्पूर्ण व्यक्त सृष्टि अपनी द्रव्यात्मकता के कारण सापेक्षवत् है। उसकी सापेक्षता शक्त्यात्मक निरपेक्षता से आँकी जाती है। फलतः सापेक्ष का ऊर्ध्वगामी विकास निरपेक्ष की प्राप्ति की ओर होता है। यही कारण है कि वैदिक 'आंगिरस' अपने ज्ञान–कर्म के बल पर दिव्यत्व प्राप्त कर सकने में समर्थ होते हैं। 'ज्ञान–कर्म' अर्थात् ज्ञानयुक्त कर्म में संलग्न, क्रियाशील व्यक्ति का ही 'व्यक्तित्व' पूर्णत्व को प्राप्त कर सकने में समर्थ होता है। तभी तो ऋग्वेद का मंत्रद्रष्टा ऋषि कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप 'विश्वेदेवा' को उद्घोष करता हुआ देखता है – *"एतो न्वद्य सुध्यो भवाम प्र दुच्छुना मिनवामा वरीयः।* (ऋ0वे0 5.45.5)

अब आ जाओ, आज हम विचार में पूर्ण हो जायँ, कष्ट और असुविधा को नष्ट कर डालें।

'व्यक्तित्व' इसके लिये व्यक्ति को संकल्पित करता है; और, व्यक्ति अपने व्यक्तित्व की संकल्पना से अभ्युदय और निःश्रेयस को प्राप्त होता है।

●

अध्याय-6

मनोदर्शन

'आर्ष' (ऋषेरिदम्–अण् या ऋषि + अण्) शब्द का अर्थ है – ऋषियों का, ऋषियों से सम्बन्धित या 'वैदिक'। इस तरह 'आर्ष दर्शन' से ऋषियों का दर्शन, या वैदिक दर्शन का अर्थ लिया जाता है। *'ऋषयोः मन्त्रद्रष्टारः'* अर्थात् ऋषि मन्त्रद्रष्टा हैं। फिर, 'द्रष्टा पश्यतिहि क्रियाः' के कथनानुसार 'ऋषि क्रिया का द्रष्टा' है। या फिर, *'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'* के अनुसार 'ऋषि' स्वयं क्रियारूप है, या क्रिया–दृष्टि ही ऋषि–दृष्टि है। कारण, 'क्रिया' को क्रिया ही देख पाती है, कोई अन्य नहीं। 'आर्ष' शब्द का अन्य शब्दकोशीय अर्थ भी है – 'पावन'; 'अतिमानव'।

यहाँ प्रश्न उठता है – 'अतिमानव' कौन है? अतिमानव को अतिमर्त्य–मानुष भी कहा गया है। अतिमानव या अतिमर्त्य–मानुष वह है, जो पारलौकिक या मर्त्यलोक से परे का व्यक्तित्व है। अतिमानव का शब्दकोशीय अर्थ है – 'ऐसा कल्पित और आदर्श मनुष्य जिसमें साधारण मनुष्यों की अपेक्षा बहुत अधिक तथा अलौकिक गुण तथा शक्तियाँ हों।' निश्चय ही उसकी यह अलौकिक शक्ति प्रधानतः ज्ञानात्मक अर्थात् मानसिक शक्ति ही होती है। समाजशास्त्र हमें ऐसे ही एक 'माना' शक्ति, जो इसके धारक व्यक्ति को अलौकिक शक्ति से समृद्ध करती है, से परिचित कराता है। मानवीय 'माना' वस्तुतः मनोबल का पर्याय है। मानव मननधर्मा है।

ऋषि व्यक्तिरूप हों या अपनी वास्तविकता में वे अलौकिक या लोकेतर नहीं, वरन् लौकिक हैं। वे मननशील अर्थात् मनःद्रष्टा हैं। अलौकिक दीख पड़ने वाली उनकी यह मानसिक शक्ति वस्तुतः संयमित इन्द्रियों और मन की एकाग्रता की वह देन है, जो बुद्धि या मति (मन् + क्तिन्) से विवेचित और विजानित सर्वकल्याण या परमकल्याण को देखती या प्राप्त करती है।

क्रिया का द्रष्टा होने से ऋषि कार्य–कारण की वास्तविकता को विज्ञानी–भाव से देखते–जानते हैं। और आत्म–भाव से सर्वज्ञ सिद्ध होते हैं। ज्ञानी के लिये जो विज्ञान है वह सामान्य जन के लिये, अलौकिक हो जाता है। ध्यातव्य है कि आनन्द का ज्ञान विज्ञान के माध्यम से ही होता

है। तभी तो साधक सच्चिदानन्दघनरूप आत्माको उसके अपने पंचकोषीय निवास–स्थान (अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय, आनन्दमय) में निवसित देखता है। साधक आनन्दमय कोष तक विज्ञानमय कोष के माध्यम से ही पहुँच पाता है। अन्नमय कोश में भौतिक अर्थ की, प्राणमय कोष में प्राणिक अर्थ की, मनोमय कोष में मानसिक अर्थ की, विज्ञानमय कोष में वास्तविक अर्थ की, आनन्दमय कोष में सर्वकल्याणात्मक अर्थ की और स्वयं सच्चिदानन्दघन में परमार्थ की प्राप्ति होती है। जो आत्म को जानता है, वही सर्वज्ञ है और जो परमात्मा अर्थात् सर्वोच्च को जानता है वही परमज्ञ है।

ऋषि, देवता और छन्द के माध्यम से दृष्टिगत वैदिक मन्त्र अपने–आपमें आदेश, उपआदेश, तथा दृश्यवर्णन सिद्ध होते हैं। वस्तुतः ये मन्त्र ऋषि के निष्पक्ष मनश्चिन्तन से उदित ऐसे उपादेश हैं जो वैश्विक अभ्युदय का मार्ग प्रशस्त करने में समर्थ हैं।

'ऋषि' शब्द की व्युत्पत्ति 'ऋष् + इन्, कित्' रूप में हुई है। 'ऋष्' धातु का अर्थ है – जाना, पहुँचना, मार डालना, बहना, फिसलना। 'ऋषि' शब्द का शब्दकोशीय अर्थ है – एक अन्तःस्फूर्त कवि या मुनी, मन्त्रद्रष्टा, संन्यासी, विरक्त योगी। स्पष्ट है कि 'ऋषि' अपने–आपमें जहाँ मनःद्रष्टा (मुनि) हैं, वहाँ वे अपने ज्ञानमय कर्म और कर्मसम्पुष्ट ज्ञान की साधना से लक्ष्य प्राप्त करनेवाले विज्ञानी भी हैं। ऋषि अपने अन्तःस्फूर्त कवित्व अर्थात् सर्वद्रष्टृत्व में जहाँ सम्पूर्ण सृष्टि को जीवनमय देखते हैं, वहाँ स्वयं जीवन को साक्षात् क्रियाशील शक्ति के रूप में भी देखते हैं। वे दुःख को जानते हैं, दुःख के कारण को जानकर दुःख का निदान करते हैं। वे सम्पूर्ण सृष्टि को उसकी क्रियात्मक पूर्णता में देखते हैं। वे व्यक्त और स्थूल जागतिक सृष्टि के साथ ही उसके अव्यक्त क्रियमाणरूप को भी देख सकने में सक्षम हैं।

ऋषि 'विद्यानुराग' (फिलासफी) के ही नहीं, वरन् सृष्टि–दर्शन अर्थात् द्रष्टृत्व के प्रति भी अनुराग रखते हैं, दर्शनानुरागी होते हैं। उनकी विद्या उनके दर्शनानुराग की देन है, मात्र विद्यानुराग की नहीं। यही कारण है कि वे अपने हर अन्वेषण में प्रात्यक्षिक अनुभव (Perceptive experience) का आधार लेते हैं, शुद्ध तार्किक अनुमान का नहीं; वे अपने अनुमान में उपमान का साक्षात्कृत आधार लेते हैं, मात्र कल्पना का नहीं।

वे 'शब्द' अर्थात् व्याख्यायित ज्ञान (आनुभविक ज्ञान) का आधार लेते हैं, 'किसके भी' और 'कैसे–भी' कहे–सुने (शब्द) का नहीं।

न्यायसूत्र में भी 'आप्तोपदेशः शब्दः' कहकर शब्द को परिभाषित किया गया है। फिर, 'आप्त पुरुष' को चरम सत्य का साक्षात्कार किये हुए व्यक्ति के रूप में परिभाषित किया गया है। वस्तुतः ऋषि चरम सत्ता को पारमार्थिकरूप में देखते हैं। इस तरह उनके लिये 'शब्द' अपने–आपमें ज्ञान और ज्ञात ज्ञान (आनुभविक ज्ञान) के साथ साक्ष्य भी हैं और उनकी अभिव्यक्ति भी। औपनिषदिक पुरुष *(पुरुषो वाव सुकृतम्)* अपनी सुकृति में इन्हीं मनष्क्रियाओं और शारीरिक क्रियाओं का साधन है। 'मनष्क्रिया' जहाँ शारीरिक–क्रिया का नियन्त्रक और संचालक है, वहाँ 'शारीरिक क्रिया' मनष्क्रिया के साधक–अवयवों का धारक–संरक्षक एवं उसके विषयों का ग्राहक अभिव्यक्तक भी है। ध्यातव्य है कि प्रत्यक्षण का साधन होने से शरीर को इन्द्रियरूप ही समझा गया है। *"ऋचो अक्षरे परमं व्योमन्..."* सन्दर्भित ऋग्वेदीय (1.164.39) मन्त्र का आध्यात्मिक अर्थ देते निरुक्त की उक्ति है – *'शरीरमत्र ऋगुच्यते'* अर्थात् यहाँ शरीर ही ऋक है। आगे कहा है – *"तस्य यदविनाशिधर्म तदक्षरं भवति।"* यहाँ अविनाशी आत्मा के रूप में 'धर्म' को "द्रष्टा कहा गया है। फिर, आगे कहा है – *'इन्द्रियाण्यत्र देवा उच्यन्ते।'* इन्द्रियों को देव कहा गया है। शरीर में अधिष्ठित इन्द्रियाँ अपने इस देवरूप में वस्तुतः कार्यनिर्वाहक शक्तियाँ ही हैं।

जहाँ तक 'प्रत्यक्ष ज्ञान' का प्रश्न है, तो वह इन्द्रिय तथा वस्तु के सम्पर्क से उत्पन्न होनेवाले निश्चयात्मक ज्ञान के रूप में परिभाषित होता है। उसमें प्रमाण की अपेक्षा नहीं रहती। कहा भी है – *'प्रत्यक्षे किम् प्रमाणम्।'* किन्तु यह 'प्रत्यक्ष' ऋषि–प्रत्यक्ष है, मात्र ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष नहीं। ऋषि–प्रत्यक्ष वस्तुतः 'धृ + मन्' रूप धर्म द्वारा प्रत्यक्षित अर्थात् धर्म–दृष्ट होता है। इसे ही 'प्रमा' (Valid Knowledge) कहा गया है। 'प्रमा' वस्तुतः व्यावहारिक सफलता (Pragmatic Success) के रूप में परिभाषित होती है। इसके तीन अवयव हैं – प्रमाता (Thinker), प्रमेय (Object) और प्रमाण (Means)। इन्हें हम क्रमशः 'विचारक', विचार के विषय और 'सिद्ध साक्ष्य – सामग्री' के रूप में देख सकते हैं।

आर्ष दर्शन का मूलाधार 'प्रमा' है। प्रमा ऋषि की द्रष्टृत्व–शक्ति है। ऋषियों के नहीं रह जाने के बाद 'तर्क–ऋषि' की अवधारणा हमें देखने को मिलती है। निरुक्त की उक्ति है – *"ऋषिषूत्क्रामत्सु देवानब्रुवन को न ऋषिर्भविष्यतीति तेभ्य एतं तर्कमृषिं प्रायच्छन् मन्त्रार्थचिन्ताभ्यूहमभ्यूलहं*

तस्माद यदेवं किंचानूचानोऽभ्यूहत्यार्षं तद्भवति। अर्थात् प्रत्यक्षद्रष्टा ऋषियों के न रह जाने पर मनुष्य ने देवों से पूछा "अब हमारा ऋषि कौन होगा, जो हमें वेदार्थ–दर्शन करायेगा?" तब देवों ने कहा – "यह ऋषि तर्करूप होगा।" यह ऋषि 'तर्क–ऋषि' कहा गया। निरुक्त ने अपने इस कथन की पुष्टि के लिये ऋग्वेदीय मन्त्र (10.71.8) को उद्धृत किया है, जो इस प्रकार है – *"हृदा तष्टेषु मनसो जवेषु यद ब्राह्मणाः संयजन्तु सखायः। अत्राहं त्वं विजहुर्वेद्याभिरोहब्रह्माणो विचरन्त्यु त्वे।"* अर्थात् समान ज्ञानवाले ब्राह्मण ब्रह्मज्ञ जब मनोयोगपूर्वक (मनसः जवेषु) विचारार्थ एकत्र होते हैं तब अविद्वान–अनज्ञ स्वयं दूर हो जाते हैं और ब्रह्मज्ञ विद्वान ही वहाँ रह जाते हैं। वस्तुतः तर्कऋषि वह द्रष्टा है जो तर्क द्वारा यथार्थ का प्रत्यक्ष करता है। परन्तु तर्क–ऋषि से भी 'ऋषित्व' की पूर्णतः समाप्ति के बाद हमें तर्क–ही–तर्क चतुर्दिक दीख पड़ता है। तर्क का मूलाधार संशय है। संशय अगर संयमित न हो तो यथार्थ का ज्ञान नहीं हो पाता।

प्रत्यक्ष की एक विधा, जिसे आर्ष दर्शन की प्रायः रीढ़ ही समझा जा सकता है, वह है – 'योगज प्रत्यक्ष'। योगज प्रत्यक्ष में योगी स्वाभाविक या समाधि में जाकर, भूत–वर्तमान भविष्य को काल की एक धारा के रूप में देखते हुए सम्पूर्ण देश–काल का साक्षात्कार कर पाता है, या साक्षात्कार कर लेता है। वैसे भी 'योग' को 'कर्मसु कौशलम्' के रूप में परिभाषित किया गया है।

यहाँ हम 'ऋषि' के ऋषित्व को 'ऋष्' धातु के अर्थ, 'प्रवहमान्' या 'बहना', से प्रभावित देखते हैं। ऋषि अपने इस योगीरूप में गतिशीलता या प्रवहमानता, वस्तुतः क्रियाशीलता का निरूपक है। ऋषि का ऋषित्व वस्तुतः उसकी उस क्रियादृष्टि में निहित है, जो समस्त सृष्टि के कारणरूप अव्यक्त आदिक्रियाशक्ति की आभ्यन्तरिक प्रवहमानता को देख पाती है। ध्यातव्य है कि ऋषि इस आदिशक्ति को अविनाशी और रूपान्तरणीय क्रियाशक्ति के रूप में देखता है। फलतः वह अपनी प्रमात्मक सुनिश्चिति में बोल उठता है – *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।"* (तै0उप0; 2.7)

प्रमा में निहित अनुभव–तत्त्व ऋषि को शुष्क द्रष्टा नहीं रहने देता। वहाँ रस, आनन्द और सौन्दर्य उसे शुष्क द्रष्टा नहीं रहने देते। फलतः वह उपर्युक्त 'सुकृत' को 'रस' से अलग नहीं देख पाता। ऋषि की

उक्ति है – *"यद्वै तत्सुकृतं रसो वै सः। रसंह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति। को ह्येवान्यात्कःप्राण्याद् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्। एष ह्येवानन्दयाति।"* (वही) अर्थात् निश्चय ही वह सुकृत ही रस है; क्योंकि यह इस रस को ही प्राप्त कर आनन्दयुक्त होता है। आकाशवत् आनन्द के न होने की स्थिति में न तो प्राणों की क्रिया होती न ही कोई जीवित रह पाता। यह सुकृत ही सबको आनन्दित करता है।

आनन्द, रस और सौन्दर्य–बोध से प्रेरित ऋषि जीवन्त–जीवनरूप सृष्टि का द्रष्टा है। वह दुःख को देखता हुआ, उसका निदान करता हुआ जीवन को दुःख से विमुक्त करना चाहता है। श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण में वर्णित 'माहात्म्य' के एक आख्यान (चतुर्थ अध्याय, श्लो0 .34) में उत्तंक मुनि की उक्ति है – *"साधु साधु महाप्राज्ञ मतिस्ते विमलोज्ज्वला। यस्मात् संसारदुःखानां नाशोपायमभीप्ससि।।'* अर्थात् महामते व्याध! तुम धन्य हो, धन्य हो, तुम्हारी बुद्धि बड़ी निर्मल और उज्ज्वल है; क्योंकि तुम संसारसम्बन्धी दुःखों के नाश का उपाय जानना चाहते हो।"

'रामायण' के अनुसार मन्त्रद्रष्टा ऋषि व्यवहारकुशल भी हैं और सुहृद् भी। फलतः ऋषि राजाओं के गुरु, आचार्य और मन्त्री भी हैं। राजा दशरथ के माननीय ऋत्विजों में महर्षि वशिष्ट और वामदेव हैं।

प्रत्यक्ष (Perception) को उसके अवस्था–भेद के अनुसार निर्विकल्प, (Indeterminate), सविकल्प (Determinate) और प्रत्यभिज्ञा (Recognition) के रूप में देखा गया है। 'निर्विकल्प प्रत्यक्ष' सब ज्ञान का आरम्भक बिन्दु है। यह चेतना की उस अवस्था का द्योतन करता है, जिसमें तुलना, समानता, भेद, विश्लेषण, संश्लेषण समन्वयन, वियोजन आदि का सर्वथा अभाव होता है। इसमें वस्तु की जाति, नाम, गुण, क्रिया–कारित्व की समन्विति आदि का कोई बोध नहीं होता। बौद्धों ने इस स्थिति को ही समाधि कहा है। उन्होंने समाधि से प्राप्त ज्ञान को ही ज्ञान भी माना है। इसे आर्ष दर्शन ने अपनी विवेचनाओं में शक्त्यात्मक क्रियारूप अस्तित्व माना है, और प्रकाशरूप इसकी अभिव्यक्तावस्था को 'परावक् शक्ति' के रूप में देखा है। परावाक् ज्योतिस्वरूप है। सविकल्प प्रत्यक्ष को वैयाकरण वास्तविक ज्ञान का साधन मानते हैं। यहाँ चेतना उस स्थिति में होती है, जहाँ विचारण में तुलना, समानता, भेद, विश्लेषण, संश्लेषण, समन्वयन–वियोजन आदि सम्भव हो पाता है। इसमें वस्तु की जाति,

नाम–गुण, क्रिया तथा अन्य वस्तुओं के साथ उसके सम्बन्धों का ज्ञान भी सम्भव हो पाता है। प्रत्यभिज्ञा में भूतकालिक अनुभव के उजागरण से वस्तुएँ पहचानी जाती हैं।

जहाँ तक दर्शन का प्रश्न है, तो वह *"दृश्यते अनेन इति दर्शनम्"* अथवा *"दृश्यते यथार्थतया वस्तु' पदार्थज्ञानमिति दर्शनम्"* के रूप में परिभाषित हुआ है। इस तरह यह वाह्य चक्षु के दृष्ट वास्तविक कार्य–संसार के दर्शन से ही नहीं, वरन् मनश्चक्षु से दृष्ट अव्यक्त कारण–संसार (क्रियात्मक सृष्टि) के दर्शन से भी सम्बद्ध है। अव्यक्त कारण–संसार तात्त्विक है। तत्त्व (तन् + क्विप्, तुक, पृषो० तत् + त्व) क्रियावाची है। इस तरह 'दर्शन' क्रिया–संसार का दर्शन करता–कराता है। जैसा हमने देखा दर्शन सीधे विद्यानुराग न होकर जीवन्त जीवन का द्रष्टा–ज्ञाता और चिकित्सक है।

'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः' का उद्घोष भारतीय दर्शन को आयुर्वेद की ही देन है। वैसे भी आयुर्वेद को मुख्यतः ऋग्वेद, अथर्ववेद का उपवेद माना गया है, किन्तु वह तो जीवन–ओषध के रूप में सम्पूर्ण वेद को महत्त्वपूर्ण तात्त्विक आधार देता है। यज्ञ की अग्नि आयुर्वेद की ही ओषधरूप बनस्पतियों से देदीप्यमान होने और वायुमण्डल की शुद्धि का कारण बनती है। अग्नि तत्त्व का कार्य ही है यज्ञ की हवियों और धूएँको देव अर्थात् कार्यनिर्वाहक शक्तियों के लोक में ले. जाय। शुद्ध वर्षाजल से ही, पृथ्वी गर्भित होती और वनस्पतियों के रूप में ओषधियों को जन्म देती है। यज्ञ का ओषध–भारित प्रकाश या तेज देवलोक में जाकर देवों को सन्तुष्ट करता है। और देवलोक के क्रियमाण देवता (कार्यनिर्वाहक शक्तियाँ) अपनी क्रियाशीलता में क्रियाशक्तियों को जलवृष्टि के रूप में पृथ्वी को दान में देते हैं। देवराज इन्द्र तभी तो कह पाते हैं – ' *'देहि में ददामि ते..."*। (यजुर्वेद; 3.50)

आर्ष दर्शन पंचमहाभूत और उनकी तन्मात्राओं, अर्थात् शक्तियों की समन्विति से विकसित सम्पूर्ण सृष्टि के विस्तार के सौन्दर्य को देखता हुआ अगर अभिभूत होता है, तो कोई आश्चर्य नहीं। आर्ष दर्शन के लिये सौन्दर्य और सौन्दर्य की अनुभूति दोनों ही, तात्त्विक अथवा क्रियात्मक शक्तिरूप है; सूक्ष्म–अदृष्ट, मगर, आनुभूतिक। प्राणमय जीवन का सहज व्यापार कभी कुरूप या सौन्दर्यविहीन नहीं होता; क्योंकि सहजता में

मनःदृष्टि जीवन की आस्तित्विक आवश्यकता पर केन्द्रित होती है, तार्किक या संशयात्मक द्वन्द्वात्मकता पर नहीं। सहजता में विचार जैविक जीवन की आवश्यकता–अनिवार्यता और सत्यता पर केन्द्रित होता है। यहाँ कोई अन्य विकल्प नहीं होता, अपेक्षित क्रिया का कार्यान्वयन अनिवार्य हो जाता है। विकल्पता ऐन्द्रियक होती है, जो अपनी असंयमिता में शरीर मात्र से सम्बद्ध होती है, संयमित मन से नहीं। शरीर मात्र की रक्षा या शरीर मात्र की सन्तुष्टि आसुरी प्रवृत्ति होती है; असुर–दर्शन में शरीर ही आत्मा है। यहाँ हम छान्दोग्य उपनिषद् (8.8.3) में वर्णित इन्द्र और विरोचन की स्थिति का स्मरण कर सकते हैं।

आख्यान के इस अंश में प्रजापति के निदेश पर इन्द्र और विरोचन उत्तम प्रकार से वस्त्राभूषण से अलंकृत और परिष्कृत होकर जल के शकोरे के समक्ष खड़े होते और उसमें वैसी ही अलंकृत–परिष्कृत अपनी छाया देखते हैं। प्रजापति उस छाया को ही आत्मा कहते हैं। दोनों प्रजापति के वचन को ही निश्चय जान कर तथा सन्तुष्ट–मन होकर चले जाते हैं। उन्हें इस तरह सन्तुष्ट–मन हुआ देख प्रजापति को अच्छा नहीं लगता। असुरराज विरोचन उस निश्चिति को निश्चत समझकर असुरों को आत्मविद्या का उपदेश देते हैं – इस लोक में देहरूप आत्मा ही पूजनीय है, और देहरूप आत्मा ही सेवनीय है। इस आत्मा की ही पूजा और परिचर्या करने वाला इहलोक और परलोक दोनों को प्राप्त कर लेता है। *"आत्मैवेह महय्य आत्मा परिचर्य आत्मानमेवेह महयन्नात्मानं परिचरन्नुभौ लोकाववाप्नोतीमं चामुं चेति।"* (छान्दोग्योप० 8.8.4)

आचार्य चतुरसेन के 'वयं रक्षामः' का रावण भी विरोचन द्वारा उपदेशित इस औपनिषदिक उपदेश के आधार पर ही शरीर–रक्षा को ही महत्व देता है। 'हम शरीररूप आत्मा के रक्षक हैं – "वयं रक्षामः।"

स्पष्ट है कि यहाँ विरोचन की तरफ से औपनिषदिक उक्ति 'सोऽन्वेष्टव्यः' पर ध्यान नहीं दिया गया तथा आचार्य के वचन को ही निश्चित मान लिया गया। बिना अन्वेषण के विजिज्ञासा पूरी नहीं होती। *"सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः"* (छा०उ० 8.7.1) की औपनिषदिक उक्ति इसी ओर निदेश करती है। फलतः विरोचन और इन्द्र को सन्तुष्ट मन गया देख निराश प्रजापति की औपनिषदिक उक्ति भी यही सिद्ध करती है – *तौ हान्वीक्ष्य प्रजापतिरुवाचानुपलभ्यात्मानमनुविद्य व्रजतो यतर एतदुपनिषदो भविष्यन्ति देवा वासुरा वा ते पराभविष्यन्तीति।* अर्थात,

प्रजापति ने उन्हें दूर गया देखकर कहा – "ये दोनों आत्मा को जाने बिना जा रहे हैं, देवता हों या असुर, जो कोई ऐसे निश्चयवाले होंगे उन्हीं का पराभव होगा।" (8.8.4)

स्पष्ट है कि विरोचन–इन्द्र में ऋषि–दृष्टि का अभाव है। वे वाह्य या ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष को ही प्रत्यक्ष मान लेते हैं; आत्मिक प्रत्यक्ष का अन्वेषण नहीं करते। प्रजापति की स्पष्टोक्ति है – *उदशराव आत्मानमवेक्ष्य यदात्मनो न विजानीथस्तन्मे प्रबूतमिति...।* (छा0उ0 8.8.1)। अर्थात् जलपूर्ण शकोरे में अपने को देखकर तुम आत्मा के विषय में जो न जान सको वह मुझे बतलाओ।" आचार्य स्पष्टतः अपने शिष्यों को अन्वेषण का निदेश देते हैं।

आचार्य के स्पष्ट कथन के बाद भी जब विरोचन और इन्द्र उनसे प्रश्न नहीं करते तब निश्चय ही वे अपने व्यक्तिगतरूप में असहज सिद्ध होते हैं; क्योंकि वे आत्मज्ञान के लिये उठी सहज जिज्ञासा की शान्ति और अन्विक्षा के लिये ही पिता–आचार्य प्रजापति के पास पहुँचे होते हैं। उनकी निश्चिति अन्विक्षा या विजिज्ञासा के विपरीत है। वे न तो प्रत्यक्षात्मक 'प्रमा' का आधार लेते हैं, और न ही तर्क–दृष्टि (तर्क–ऋषि) या मात्र तर्क का। भाष्यकार का निष्कर्ष है – "छायात्म में उनकी आत्मप्रतीति निश्चित ही थी... इसलिये वे शान्तचित्त से चले गये।" (8.8.1 भाष्य अंश)

आर्ष दर्शन में ऋषि–दृष्टि का मूल रूप छान्दोग्य उपनिषद् की पंक्तियों में मिलता है – जो आत्मा पापशून्य, जरारहित, मृत्युहीन, विशोक, क्षुधारहित, पिपासारहित, सत्यकाम और सत्यसंकल्प है उसे खोजना चाहिये और उसे विशेषरूप से जानने की इच्छा करनी चाहिये। *य आत्मापहतपाप्मा विजरो विमृत्युर्विशोको विजिघत्सोऽपिपासः सत्यकामः सत्यसंकल्पः सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः...।* (छा0उप0 8.7.1)

स्पष्ट है आत्मा अपने 'अत् + मनिन्' रूप में निष्पक्ष, सत्यकाम और सत्यसंकल्प है। वह ऐन्द्रियक और मनःसंयम (मन का संयम) तथा बौद्धिक विवेचन से ही प्राप्य होता है। आर्ष दर्शन 'धर्म' को दमःरूप (दम के रूप में) ही देखता है। निश्चय ही इस अन्वेषण के साधन हैं – विभिन्न शास्त्रज्ञान, आचार्यों से उपदेश–ग्रहण; तथा विजिज्ञासा की शान्ति। विजिज्ञासा का आधार है – स्वसंवेद्यता की प्राप्ति। विजिज्ञासा और अन्वेषण की शान्ति नियमविधि से ही सम्भव है, अपूर्व विधि से नहीं। भाष्यकार की स्पष्टोक्ति है – *"दृष्टार्थत्वादन्वेषणविजिज्ञासनयोः"*; अर्थात् अन्वेषण और विजिज्ञासा ये दोनों ही दृष्टार्थक (दृष्टि के अर्थ से

सम्बन्धित या परिणाम का दृष्ट होना या पारिणामिक) हैं। स्पष्ट है – प्रमा के प्रात्यक्षिक रूप का परिणाम हो या तर्क का तार्किक परिणाम, विचारण के हर रूप में निश्चिति की प्राप्ति नियविधि से ही सम्भव हो पाती है, अपूर्वविध से नहीं। इस तरह आर्ष दर्शन में अनावश्यक कर्मकाण्ड की गौणता भी स्वतः सिद्ध होती है। अनावश्यक कर्मकाण्ड की गौणता का अर्थ है अपूर्वविधि की तुलना में कार्य–कारण के ज्ञानरूप नियमविधि को कर्म–निष्पादन में महत्त्व दिया जाना। उदाहरण के लिये यज्ञ को ही लें।

'यज्ञ' शब्द की व्युत्पत्ति 'यज् + (भावे) नङ्' रूप में हुई है। 'नङ्' प्रत्यय भाव के अर्थ में होता है। फिर, कृदन्त के प्रत्ययों का अर्थ परिवर्तनीय होने से प्रत्यय के अर्थ बदले जा सकते हैं। फिर *'धातवः अनेकार्थाः'* के वैयाकरणिक सिद्धान्त का आधार लिया जाकर 'यज्' धातु का अर्थ देवपूजा, संगतिकरण और दान के अर्थों में भी लिया जा सकता है। पाणिनी ने भी यज् धातु के अर्थ के लिये सूत्रात्मक उक्ति दी है – *यजदेवपूजसंगतिकरणदानेषु।* निष्कर्षतः 'यज्ञ' देवपूजा, ऋषि–महर्षियों के संगतिकरण और दान से सम्बद्ध है। 'देव पूजा' में देवताओं की पूजा अर्थात् प्रायोगिक कर्मों से सिद्धान्तों की सम्पुष्टि की जाती है; विद्वानों को आमन्त्रित कर सर्वकल्याणार्थ विचार करना संगतिकरण कहा गया है; और याचकों की यथायाचित सन्तुष्टि को 'दान' कहा गया है। अगर हम 'यज्ञ' के कार्यकारी रूप को देखें तो सर्वप्रथम 'कारणरूप' क्रिया–शक्ति का अन्वेषण, फिर कार्यरूप परिणाम पर पारमार्थिक विचारण और अन्ततः पारमार्थिक सृष्टि का प्रतिफलन ही हमारे समक्ष आता है।

वस्तुतः 'यज्ञ' व्यावहारिक सफलता के लिये किया गया ज्ञानमय–कर्म है। *"यज्ञः कर्मसु कौशलम्"* फिर यदि 'यज्ञ' और 'महायज्ञ' पर विचार करें तो उनमें हम व्यष्टि और समष्टि का अन्तर पाते हैं।

मनुस्मृति की उक्ति हैं – *"वैवाहिकेऽग्नौ कुर्वीत गृह्यं कर्म यथाविधि। पञ्चयज्ञविधानं च पक्तिं चान्वाहिकीं गृही।"* अर्थात् गृहस्थ को चाहिये कि वह गृहस्थ का कर्म, पाँच यज्ञ, नित्य का भोजन और पाक इन कर्मों को विवाह की अग्नि में विधिपूर्वक करे। (मनु0 3.67)। फिर कहा है – *पञ्च सूना गृहस्थस्य चुल्ली पेषण्युपस्करः। कण्डनी चोदकुम्भश्च बध्यते यास्तु वाहयन्।।"* *तासां क्रमेण सर्वासां निष्कृत्यर्थं महर्षिभिः। पञ्चक्लृप्ता महायज्ञाः प्रत्यहं गृहमेधिनाम्।। अध्यापनं ब्रह्मयज्ञः पितृयज्ञस्तु तर्पणम्।*

होमो दैवो बलिर्भौतो नृयज्ञोऽतिथिपूजनम्।। पञ्चैतान्यो महायज्ञान्न हापयति शक्तितः। स गृहेऽपि वसन्नित्यं सूनादोषैर्न लिप्यते।। (मनु0 3.68 से 71)

अर्थात् गृहस्थों के यहाँ चूल्हा, चक्की, बुहारी, ओखली और जल का घड़ा ये पाँच हिंसा के स्थान हैं, इनको काम में लानेवाला गृहस्थ पाप से बँधता है। उनके निस्तार के लिये महर्षियों ने नित्य के पाँच महायज्ञ का विधान किया है। 'पढ़ना–पढ़ाना', ब्रह्मयज्ञ है; 'तर्पण' पितृयज्ञ है; 'हवन' देवयज्ञ है; 'बलिवैश्वदेव' भूतयज्ञ है; और, अतिथिपूजन मनुष्य (नृयज्ञ) है। जो गृहस्थ इन पाँच महायज्ञों को यथाशक्ति करता है, उन्हें नहीं छोड़ता, वह घर में रहता हुआ भी सूना दोष के दोषों से लिप्त नहीं होता।

फिर *'यज्ञः वै पुरुषः'* की उक्ति से शतपथ ब्राह्मण हमें उस मनःपुरुष या विराट् पुरुष की याद दिला जाता है, जिसकी चर्चा वेद और उपनिषद् ने की है।

गीता की भी उक्ति है – *"अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम्। मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम्।।"* (गीता; 9.16)। 'क्रतुः' को श्रौत कर्म कहा गया है और यज्ञ (पंच महायज्ञ) को स्मार्त कर्म।

ऐतरेय ब्राह्मण ने श्रौतयज्ञ को पाँच विधियों में सीमित किया है। "स एष यज्ञः पञ्चविधः – *अग्निहोत्रम्दर्शपूर्णमासौ चातुर्मास्यानि पशुः सोमः*। शतपथब्राह्मण (1.7.1.5) ने – यज्ञ को श्रेष्ठतम कर्म कहा है – *"यज्ञो वै श्रेष्ठतमं कर्म।"* फिर, कालिका पुराण ने तो सम्पूर्ण जगत् को यज्ञमय कह दिया है – *"सर्वं यज्ञमयं जगत्।"* फिर, यज्ञ के तीन रूप (नित्य, नैमित्तिक और काम्य) जीवन से सन्दर्भित सब कर्म को यज्ञ–स्वरूप ही सिद्ध करते हैं।

इस चर्चा के साथ यहाँ हम ऋणत्रय से विमुक्ति से सन्दर्भित यज्ञों को भी नहीं भूल सकते। मनुस्मृति की उक्ति है – *"ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत्। अनपाकृत्य मोक्षं तु सेवमानो व्रजत्यधः।।"* अर्थात् ऋषि, देव और पितर इन तीनों के ऋण चुकाकर मोक्षसाधन में मन लगाना चाहिये; क्योंकि इनका ऋण बिना चुकाये मोक्ष के लिये यत्न करना अधोगामी बनाता है। (मनु0 6.35)

फिर आगे कहा है – *"अधीत्य विधिवद्वेदान्पुत्रांश्चोत्पाद्य धर्मतः। इष्ट्वा च शक्तितो यज्ञैर्मनो मोक्षे निवेशयेत्।।"* अर्थात् विधिपूर्वक वेद

पढ़कर, धर्मपूर्वक पुत्र उत्पन्न करके और शक्ति के अनुसार यज्ञ करके मोक्ष में मन लगाना चाहिये।" (वही; 6.36)

श्रीमद्भागवत (10.84.39) की उक्ति भी कुछ ऐसी ही है – *"ऋणैस्त्रिभिर्द्विजो जातो देवर्षिपितृणां प्रभो। यज्ञाध्ययनपुत्रैस्तान्यंनिस्तीर्य त्यजन् पतेत्।।"* अर्थात् 'द्विजाति' देवता, ऋषि और पितर—इन तीनों का ऋण लेकर ही उत्पन्न होते हैं। इनके ऋणों से मुक्त होने के लिये यज्ञ, अध्ययन और सन्तानोत्पत्ति आवश्यक है। इनसे उऋण हुए बिना जो संसार का त्याग करता है, उसका पतन हो जाता है।"

उपर्युक्त ससन्दर्भित विवरणों से यह स्पष्ट होते देर नहीं लगती कि कर्मगत विभाजन ने नित्य कर्म को ही यज्ञरूप विस्तार देते हुए नैमित्तिक और काम्य कर्मों के लिये यज्ञों की अवधारणा दी। तब, जब ब्रह्मा की सन्तान होने के कारण सब ब्राह्मण थे, नित्य कर्मों की एकता के सूत्र में बँधे वे ज्ञानमय सहज कर्म के अनुरूप कर्म करते हुए पारस्परिक सौहार्दता में जीते थे।

जैसा कि अन्यत्र भी कहा गया है वर्ण—व्यवस्था वस्तुतः रंगगत व्यवस्था न होकर अक्षरणशील सामान्य (Universal) व्यवस्था थी, और आज भी है। ज्ञानाभाव और कर्मशैथिल्य की बढ़ती स्थिति के साथ पारिवारिक और कौटुम्बिक स्नेह ने वर्णगत अर्थात् कर्मगत व्यवस्था को जाति अर्थात् जन्मगत व्यवस्था में परिणत होने का अवसर दिया। इसके साथ ही 'शूद्र' – जिन्हें अद्विज अर्थात् अप्रशिक्षित श्रमिक का स्थान प्राप्त था और योग्यता के अनुरूप तथाकथित द्विज—वर्ग के साथ या अधीन कार्यशील थे – की स्थिति अधोगामिता की ओर बढ़ती गयी। वर्णसंकरता और जातिसंकरता ने व्यवस्थापरक स्थिति को और भी जटिल बना दिया।

विभिन्न संस्कृतियों से प्रभावित भारतीय परिवेश को अन्ततः पाश्चात्य भाषा और संस्कृति ने दूरगामीरूप में प्रभावित किया है। ब्रिटिश शासनकाल की शोषणपरक औद्योगिक राजनीति ने भारतीय अर्थव्यवस्था को जड़ से ही हिलाकर रख दिया। फलतः राजनीति, अपनी सहगामिनी आर्थिक नीति के साथ रहती हुई उसकी परतन्त्रता के कारण, अपनी स्वतन्त्रता का लाभ न तो उसे दे पायी और न ही जनसामान्य को अभ्युदयगामी बना पायी है। शोषक और शोषित दोनों ही अधोगामी ही बने। सहमन्यता का अभाव उनकी इस अधोगामिता का कारण बना।

शिष्टाचार के अभाव और भ्रष्टाचार के आधिक्य में जहाँ समता और निष्पक्षता पानी ही भरती दीखती है, वहाँ पक्षपात सर चढ़कर अपनी बोली बोल रहा होता है। राजधर्म के अधीन पलती राजनीति और अर्थनीति, बदलते युगधर्म से प्रभावित हो, 'धृ + मन्' – रूप धर्म से दूर भागती आज अपने–आप में स्वतंत्र जीवन जी रही हैं। इतना ही नहीं, आज तो अर्थनीति के अधीन ही राजनीति अपना आश्रय खोजती दीख रही है। इस तरह 'धृ + मन्' रूप धर्म से अलग हो अर्थ आज प्रमुखतम वैयक्तिक अपेक्षा बनी हुई है। आज व्यक्ति, मानवीय अपेक्षाओं से दूर होता हुआ मात्र आर्थिक अपेक्षाओं की पूर्ति में लगा जी रहा है।

आज भारतीय स्थिति के साथ वैश्विक स्थिति पर भी प्रश्न–चिन्ह लगाते हुए वैज्ञानिक लहजे में हम पूछ सकते हैं – आखिर इसका कारण क्या है? यह प्रश्न ही मुझे बार–बार भारतीय वाङ्मय के पुरातनतम पन्नों के बीच धकेलने का प्रयास करता रहा है। परन्तु मेरी भाषायी अक्षमता मुझे अपने स्थान से हिलने नहीं दे रही। विज्ञ मनीषियों से आज मेरा अनुरोधपूर्ण आग्रह यही है – वे उपर्युक्त प्रश्न का उत्तर मात्र भारतीय वाङ्मय के पुरातनतम पन्नों में ही पा सकते हैं। वे उन्हें खोजें।

मेरे दृष्टिकोण से आज के उपलब्ध वेद भी पुरातन ही सिद्ध होते हैं, पुरातनतम नहीं; क्योंकि यहाँ ऋग्वेदीय सूक्तों पर मनु का राजकीय व्यवस्थापरक स्थिति का वृहत् प्रभाव देखने में आता है। *"मा नः पथः पित्र्यान्मानवादधि दूरं नैष्टपरावतः।"* (ऋ0वे0 8.30.3)। यहाँ *'पथः पित्र्यात् मानवात्'* पद से दो अर्थ लिये गये हैं – एक "पितरों से चले आ रहे मानवीय पथ' और दूसरा 'मानव के पिता अर्थात् मनुके निदेशित पथ'। इसी क्रम में आगे हमें ऋग्वेद का यह मन्त्र (8.63.1) मिलता है –

"स पूर्व्यो महानां वेनः क्रतुभिरानजे। यस्य द्वारा मनुष्पिता देवेषु धिय आनजे"। यहाँ 'मनुष्पिता' पद का अर्थ पिता मनु है। इस तरह पूर्वोक्त मन्त्र में व्यवहृत *'पित्र्यात् मानवात्'* पद का अर्थ भी 'मानव का पिता' अर्थात् मनु ही है।

ऋग्वेदीय मन्त्रों *'यामथर्वा मनुष्पिता दध्यङ्धियमत्नत'* – (ऋ0वे0 1.80.16 पूर्वांश); *'यच्छं च योश्च मनुरायेजे पिता तदश्याम तव रुद्र प्रणीतिषु'* – (वही; 1.114.2 उत्तरांश); *"यानि मनुरवृणीता पिता नस्ता शञ्च योश्च रुद्रस्य वश्मि"* – (वही, 2.33.13); *"येभ्यो होत्रा प्रथमामायेजे*

मनुः समिद्धाग्निर्मनसा सप्त होतृभि" – (वही ; 1063.7 पूर्वांश); और *"यज्ञो मनुः प्रमतिर्नः पिता हि कमा सर्वतातिमदितिं वृणीमहे"* – (वही; 10.100.5) – में 'मनु' को पिता या यज्ञकर्ता के रूप में देखा गया है।

महाभारत (शान्तिपर्व अ0 59) के अनुसार 'धृ + मन्' रूप धर्मपरक सामाजिक व्यवस्था के चरमराने के बाद ब्रह्मा के त्रिवर्ग नामक नीतिशास्त्र की व्यवस्था में धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष, त्रिगुण एवं दण्डज आदि की नीति का विधान किया गया। राज्यीय व्यवस्था की वह आरम्भिक स्थिति थी। फिर उस नीतिशास्त्र को विशालाक्ष के द्वारा 'वैशालाक्ष' के नाम से संक्षिप्त किया गया। इसके बाद महातपस्वी सुब्रह्मण्य भगवान् पुरन्दर द्वारा 'बाहुदन्तक' नाम से, वृहस्पति द्वारा 'बार्हस्पत्य' नाम से और शुक्राचार्य द्वारा शुक्र नीति के रूप में उत्तरोत्तर संक्षेपण किया गया। स्पष्ट है कि नीतिशास्त्र के निर्माण के साथ व्यवस्थापक संस्था को सत्ताधिकार सौंपा गया, जिसने पहले प्रजारंजन का अधिकार ग्रहण किया और बाद के युगों में सर्वोच्च ईश्वरीय सत्ता का प्रतिनिधि और फिर स्वयं को ईश्वर घोषित कर दिया।

सर्वोच्च सत्ता की तलाश में विरजा और उनके पुत्र कीर्तिमान् और फिर उनके पुत्र कर्दम को व्यवस्थापक पद स्वीकार करने को प्रेरित किया गया, परन्तु वे उस पद के आकांक्षी नहीं हुए। कर्दम का पुत्र अनंग प्रजा का पहला संरक्षक हुआ। अनंग का पुत्र अतिबल विशाल राज्य का स्वामी–संरक्षक बना। फिर वेन राजा हुआ। उसके अत्याचार से तंग आकर ऋषियों ने ही उसे विनष्ट कर दिया। ऋषियों ने वेन की दाहिनी जङ्घा से 'निषाद' का, तथा वेन के दाहिने हाथ से वेनकुमार का निष्कर्षण किया। वेनकुमार पहले राजा हुए, शुक्राचार्य उनके पुरोहित तथा महर्षि समुदाय उनके मन्त्री हुए। महर्षि गर्ग उनके दरबार के ज्योतिषी हुए। वेन के उस पुत्र का नाम पृथु था। भाईयों में उनसे बड़े सूत और मागध थे। उन्हें पृथु ने क्रमशः अनूप देश (सागर तटवर्ती प्रान्त) और मागध देश प्रदान किया। 'प्रजा–रंजक' होने से पृथु राजा कहे गये।

महाभारत के अनुसार – स्वयं सनातन भगवान विष्णु ने उनके लिये इस तरह मर्यादा स्थापित की – 'राजन् कोई भी तुम्हारी आज्ञा का उल्लंधन नहीं कर सकेगा। (वही; 59.127)। विष्णु ने स्वयं उनके भीतर प्रवेश किया। (वही, श्लो0 128)। 'धर्म', 'श्रीदेवी' (धर्म की पत्नी) और 'अर्थ'

(धर्म और श्रीदेवी से उत्पन्न) राज्य में प्रतिष्ठित हुए। यहाँ अगर हम 'धर्म'रूप पिता को 'कारित्व' और 'श्री' को 'क्रियात्व' के रूप में देखें तो 'अर्थ' उनकी समन्विति विस्तार सिद्ध होता है।

महाभारत की उक्ति है – "पुण्य का क्षय होने पर मनुष्य स्वर्गलोक से पृथ्वी पर आता और दण्डनीति विशारद राजा के रूप में जन्म लेता है। उसे देवताओं द्वारा राजा के पद पर स्थापित हुआ मानकर कोई भी उसकी आज्ञा का उल्लंघन नहीं करता है। यह सारा जगत् उस एक ही व्यक्ति के वश में स्थिर रहता है; उसके ऊपर यह जगत् अपना शासन नहीं चला सकता।" (वही, श्लो0 133, एवं 135)

इस तरह राजा की सर्वोच्च सत्ता को निर्द्वन्द्वता प्रदान करने के लिये यह आवश्यक समझा गया कि पूर्व की *'न वै राज्यं राजाऽऽसीन्न' की 'पाल्यमानास्तथान्योन्यं नरा धर्मेण भारत',* (वही, श्लो0 14 एवं 15), की स्थिति को पूर्णतः बदल दिया जाय। इसके लिये आवश्यक था 'क्रिया–कारक' समन्विति की सत्ता को मिटाकर मात्र 'कारक' की सत्ता को स्थापित किया जाय। यह आसान था; क्योंकि क्रियारूप असत् या अव्यक्त को जनसामान्य के सामने असत्य या झूठा घोषित कर देना कोई बड़ी बात नहीं थी।

यद्यपि यह किसी भी दृष्टि से वैज्ञानिक नहीं था। फिर भी, यही एक अवैज्ञानिकता राजा की सत्ता को निर्द्वन्द्व बना सकती थी। उपनिषद् की उक्ति को उपनिषद् की ही उक्ति काट सकती थी। तैत्तिरीयोपनिषद् की उक्ति – *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत"* की उक्ति को छान्दोग्य उपनिषद् की निम्नांकित उक्ति किस अवैज्ञानिक रूप में काटती है, विचारणीय है। उक्ति है – *"कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोमेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्।।"* (छा0उ0, 6.2.2)। किन्तु हे सोम्य! ऐसा कैसे हो सकता है, भला असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? अतः हे सोम्य! आरम्भ में यह एकमात्र अद्वितीय सत् ही था।"

सत् और असत् वैज्ञानिक दृष्टि की सच्चाई है, जिसे वह सत्य के अवयवों के रूप में नहीं, वरन् शक्ति के क्रिया और कारित्व–रूप रूपान्तरणों के रूप में देखती है। 'सत्य' के 'सत् + यत्' रूप में यह 'सत्' नहीं वरन् मूलतः 'यत्' है जो रूपान्तरित हो पाता है और स्वयं 'सत्' उस तत् या असत् का रूपान्तरण मात्र है। 'क्रिया' वस्तुतः क्रियात्व और

कारकत्व दोनों रूपों में अपने को ही रूपान्तरित करती तथा अपनी ही समन्विति में कारक या कार्यविस्तारक बनती है। 'अद्वैत' का रूप शक्त्यात्मक अर्थात् सूक्ष्म द्रव्यात्मक होता है, स्थूल द्रव्यात्मक नहीं। वह पूर्ण है; क्योंकि वह क्रिया-मात्र नहीं, और न ही मात्र कारकत्व है, वरन् अपनी क्रियाशीलता में 'कार्यशील कारक' है। अपनी अव्यक्तावस्था में शक्ति कार्यशील नहीं रहकर प्रतिबन्धित या प्रसुप्त रहती है। उस समय द्रव्यात्मक शक्ति (सत्) भी क्रिया शक्तिरूप में ही रूपान्तरित रहती है। यही प्रलय की स्थिति होती है।

'सत्' सत्य नहीं होता और 'असत्' असत्य नहीं। वे दोनों (सत्-असत्) वस्तुतः 'असत् रूप क्रिया के ही दो रूप अर्थात् क्रियात्व और कारित्व होते हैं। इस तरह प्रकारान्तरतः क्रिया ही क्रिया से समन्वित होकर स्वयम्भूरूप कारक अर्थात् कार्य-विस्तार का कारण बनता है। कारक कार्यरूप होता है और कार्यरूप में ही अपना विस्तारक होता है, किसी से न तो उत्पन्न होता है और न ही किसी को उत्पन्न करता है। इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि क्रिया-शक्ति का ही विस्तार सिद्ध होता है; और क्रियाशील सम्पूर्ण कार्य-सृष्टि भी मूलतः क्रियाशक्ति ही सिद्ध होती है। वस्तुतः आर्ष दर्शन का स्वरूप हमें 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के समीकरण के रूप में देखने को मिलता है। 'शक्तिमान्' अपने-आपमें सूक्ष्म-कार्य और स्थूल जगत् का कारण-जगत् सिद्ध होता है।

इस तरह कार्य-जगत्‌रूप सम्पूर्ण सृष्टि 'नामरूप' है। 'नाम' रूप का संकेत या चिह्न है और वह 'शब्द' है। 'शब्द' स्वयं शक्ति होने के कारण ही द्रव्यरूप शक्ति का व्याख्याता बनता है। सृष्टि का सत्य (सत् + यत्) वस्तुतः शक्त्यात्मक सत्यरूप धर्म (धृ + मन्) द्वारा आलोचित और शक्त्यात्मक सत्यरूप मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्) और ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) द्वारा विवेचित होता है। शक्ति ही शक्ति को देखती और शक्ति ही शक्ति की विवेचना करती है। मति विज्ञानतः, आत्मा सार्वतः और ब्रह्म परमार्थतः शक्ति को ही देखते और शक्ति की ही विवेचना करते हैं। ऊपर दिये गये विवरण 'धर्म + श्रीदेवी = अर्थ' में 'धर्म' दृष्टि-शक्ति है और 'श्री' द्रष्टृ शक्ति है और 'अर्थ' दृश्य की यथार्थता, अर्थात् परमार्थिक सत्यता है।

'धर्म' आचार नहीं, आचारनीति का प्रणेता है; 'आत्मा' कोई भूत (Ghost) नहीं, वह सर्वकल्याणकारी चिन्तन का रूप है; और 'ब्रह्म' पारमार्थिक कल्याण का विवेचक शक्ति है। 'मन' क्रियात्मक शक्ति है;

और, शरीर कार्यात्मक शक्ति। शक्ति का संचालन–नियन्त्रण शक्ति द्वारा ही होता है। शक्ति की व्याख्या भी शक्ति द्वारा ही होती है। व्यक्ति का आत्मज्ञान वस्तुतः शक्ति का वह सर्वकल्याणात्मक ज्ञान है जो 'धृ + मन्' के रूप में धर्म–दृष्टि की कार्यशीलता पर निर्भर है। एक आत्मज्ञानी ही कार्य–कारण सम्बन्ध को जानता और सर्वज्ञ हो पाता है; सर्वकल्याण का ज्ञाता हो पाता है। 'ब्रह्मज्ञाता' परमार्थ अर्थात् पारमार्थिक कल्याण का ज्ञाता है। ईशावास्य उपनिषद् की विद्या–अविद्या का ज्ञाता इस प्रकार ही विनष्टि से बचकर अमृतत्व को प्राप्त होता है। *"विद्यां चाविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।"* (ईशावस्य उपनिषद्, मन्त्र–11)

कठोपनिषद् इसे ही इस प्रकार अभिव्यक्त करती है – *"यस्तु विज्ञानवान् भवति समनस्कः सदा शुचिः। स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद् भूयो न जायते।।"* (कठोपनिषद्, 1.3.8)। अर्थात् जो सदा विज्ञानवान् (मतिमय) होता है वही संयतचित्त अर्थात् धर्मवत् (दमो धर्मः सनातनः) या पवित्र (दोष रहित) होता है। वही परमार्थ का ज्ञाता हो पाता है, और स्वार्थ (ऐन्द्रियक स्वार्थपरता) उसे छू भी नहीं पाता। *'यस्माद भूयो न जायते'* प्रतीक है स्वार्थ से अलग होने की स्थिति का। एक ओर स्वार्थ में लिप्त व्यक्ति जहाँ सर्वार्थ और परमार्थ को देख नहीं पाता, वहाँ दूसरी ओर परमार्थी को स्वार्थ नजर नहीं आता। उसका अपना सारा स्वार्थ परमार्थ में आत्मसातित हुआ रहता है।

आर्ष दर्शन में तथाकथित बहु–देवतावाद वस्तुतः अन्धविश्वास की देन नहीं होकर उस क्रिया–द्रष्टृत्व का द्योतक है, जो शक्ति और शक्तिमान् के अविवेचित 'अभेद' में भी 'शक्ति' और 'शक्त' के शक्त्यात्मक भेद को देख सकने में समर्थ है। फिर मन्त्रों के देवता मन्त्ररूप चित्र में ही मन्त्रद्रष्टा के सम्मुख प्रत्यक्ष होते हैं। 'शरीर' और 'शरीरी' को देखनेवाला यह दर्शन निश्चय ही स्थूल शरीर में सूक्ष्म शरीरी को सर्वत्र व्याप्त देख सकने में समर्थ है। वह देखता–जानता है कि दोनों एक–दूसरे के बिना कार्यशील नहीं रह सकते; क्योंकि दोनों मूलतः शक्तिरूप ही हैं और शक्ति अपना रूप बदल सकती है, अपने रूपान्तरित रूपों में समन्वय स्थापित कर सकती है, उन्हें प्रभावित कर सकती है, किन्तु जन्म नहीं दे सकती और न ही उसके स्वयं का जन्म हो सकता है। वह शाश्वत, नित्य और निर्विकार है। ध्यातव्य है कि 'सत्' को सत्ता या सत्य माननेवाले ही क्रिया को विकाररूप में देखते हैं। वस्तुतः कारित्व में व्याप्त क्रिया कारित्व

को कार्यशील करती है और यह कारक के रूपों में कार्यशील बनी दीखती है। 'विकार' (वि + कृ + घञ्) वस्तुतः कारित्व को दी गयी कार्यशीलता है । यह क्रिया के कार्यकारी–रूप को प्रकाशित करता है।

जन्म लेनेवाला मृत्यु की गोद में जाने को विवश होता है। जो अजन्मा है, वही शाश्वत है, नित्य है। 'नित्य' ही निर्गुण निर्विकार और अव्यक्त होता है। क्रिया अपने तात्त्विक रूप 'क्रियात्व' में निर्विकार, निर्गुण और अव्यक्त है। उसकी अभिव्यक्ति के लिये कारित्वरूप शरीर की अपेक्षा होती है। स्पष्ट है 'असीम' कभी आवयविक नहीं होता और आवयविक कभी असीम नहीं होता। किन्तु क्रिया की असीमता अवयव की ससीमता को क्रियाशील बनाते हुए असीम कार्यक्षमता प्रदान कर सकती या करती है। 'क्रिया' ही कारित्व और पुनः कार्यरूप विस्तार लेती है। स्पष्टतः यह कार्य है, जो क्रिया के रूपान्तरणों और समन्वयनों में अपना विस्तार पाता है।

कार्य में क्रिया अनुस्यूत और व्याप्त रहती है। सूक्ष्मता अपने आधान में सर्वत्र व्याप्त हो जाती है। भूत और तन्मात्रा, शरीर और अन्तःकरण, शरीर और शरीरी वस्तुतः शक्त और शक्ति के ही निरूपक हैं। 'शक्त' एकाकी नहीं होता; वह शक्ति द्वारा ही रूपान्तरण द्वारा विनिर्मित होता और शक्ति से समन्वित हो कार्यशील होता है। *"शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किंचन।"*

स्पष्ट है कि 'क्रिया', अपनी कार्यशीलता के लिये कारित्वरूप धारण कर और उससे ही समन्वित होकर कार्यकारी हो पाती है। यह क्रिया–पुरुष स्वरूपतः शक्त्यात्मक कार्यपुरुष है। यह इसी रूप में स्थूल कार्य के विस्तार का कारण बनता है।

आइन्स्टाइन ने शक्ति की विस्फोटक शक्ति को एक बीजगणितीय समीकरण द्वारा अभिव्यक्त किया है: $E = mc^2$, जहाँ E = शक्ति (energy); m = मात्रा (mass) और c = प्रकाश की गति (एक लाख छेयासी हजार मील प्रति सेकेण्ड)। यह समीकरण जहाँ वस्तु को शक्ति का संघनित रूप सिद्ध करता है, वहाँ शक्ति को सूक्ष्म द्रव्य। इस अपरिमित विस्फोटक शक्ति को हम 'नाद' उत्पत्ति के रूप में देख सकते हैं।

'नाद' की उत्पत्ति मात्र कण्ठ और ओष्ठ से नहीं होती। कण्ठ और ओष्ठ से निष्कर्षित प्राणवयु की क्षमता वस्तुतः मूलाधार, नाभि और हृदय स्थित प्राणारूपों से सम्पोषित और सशक्त बनी होती है। मूलाधार स्थित

प्राण परारूप में प्रकाशवत् कही गई है। प्रकाश–ऊर्जा का विस्फोट कितना व्यापक हो सकता है यह हम ऊपर देख चुके हैं। वैयक्तिक चिन्तन, यहाँ तक कि आधुनिक मशीनी–चिन्तन के लिये भी यह अननुमेय ही कहा जा सकता है। परा की गति का विकास मूलाधार, स्वाधिष्ठान मणिपुर अनाहत, विशुद्ध और आज्ञा आदि छः चक्रों द्वारा होता हुआ जब सहस्रार तक पहुँचता है तब विकसित नाद शक्ति सम्पूर्ण लोकों तक विस्तार पा जाती है। इसी तरह वाक् अपने परा, पश्यन्ती, मध्यमा रूपों में विकसित होते हुए जब वैखरी का रूप लेता है तब वहाँ परा की निर्विकल्पता और पश्यन्ती की सविकल्पता में प्राप्त हर ज्ञान वहाँ समाहित होता है। यह वैयक्तिक ससीमता है, जो हम अपने ससीम में उस असीम को नहीं देख सकते। वाक् की यह असीम शक्ति ओंकार रूप ब्रह्म में निरूपित होती है।

भागवत (द्वादश स्कन्ध) की उक्ति है – *"समाहितात्मनो ब्रह्मन् ब्रह्मणः परमेष्ठिनः। हृदाकाशादभून्नादो वृत्तिरोधाद्विभाव्यते।। यदुपासनया ब्रह्मन् योगिनो मलमात्मनः। द्रव्यक्रियाकारकाख्यं धूत्वा यान्त्यपुनर्भवम्।"* भावार्थ है – प्रजापति के समाहितचित्त होने से उनके हृदयाकाश से एक नाद उत्पन्न हुआ। वही नाद वृत्ति के रोध करने पर विभावित होता है। उस नाद की उपासना से साधक योगी अपने अन्तःकरण के द्रव्यक्रियाकारक नामवाले मलों को धोकर अपुनर्भव हो जाता है। यहाँ द्रव्य आधिभौतिकता का, क्रिया आधिदैविकता का कारक आध्यात्मिकता का निरूपण करता है।

स्पष्टतः देवता कार्यनिर्वाहक शक्ति के निरूपक हैं। इन्हें आर्ष दर्शन क्रिया–पुरुष कहता है; क्योंकि यह 'क्रिया' के क्रियात्व से गतिशीलता और उसके ही कारकत्व से परिणामदायी होता है। इसे ऋग्वेद ने इस तरह स्पष्ट किया है – *"ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन देवा अधि विश्वे निषेदुः। यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत् तद् विदुस्त इमे समासते।।* (ऋ0वे0 1.164.39)। फिर आगे कहा है – *"चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः। गुहा त्रीणि निहिता नेंगयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति। इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान। एकं सद विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः।।* (वही, मन्त्र 45 एंव 46)।

स्पष्ट है कि देवता क्रिया और कारित्व की शक्त्यात्मक समन्विति हैं, जो कार्य के अनुरूप क्रियाशील होते हैं। वेदमन्त्र की स्पष्टोक्ति है कि

वही एक ब्रह्मरूप है, जिसे जनसामान्य विभिन्न देवनामों से पुकारता या जानता है। द्रव्यात्मक स्थूल शरीररूप जागतिक पुरुष के रूप में निहित वही क्रियापुरुष कार्यशील होता है। श्रीअरविन्द ने अपने 'वेदरहस्य' में देवता को कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में देखा है। कार्यनिर्वाहक शक्ति क्रिया और कारित्व का समन्वय है।

'पुरुषो वाव सुकृतम्' की औपनिषदिक उक्ति (ऐतरेय उपनिषद्; 1.2.3) में क्रिया–पुरुष को ही मानवीय शरीर के रूप में देखा गया है। विकास की सीढ़ी पर मनुष्य का शरीर, कार्यशीलता की दृष्टि से जैविकरूपों में सुकृति के रूप में देखा गया है। फिर वाग्रूप प्राण–गति पुरुष–शरीर के मूलाधार से ही गतिशील होती हुई नादरूप में कण्ठ और ओष्ठ से ध्वनित होती हुई बाहर निकलती है। नाद को ब्रह्मरूप कहा गया है। *"यद् वै प्रजापतेः परमस्ति वागेव तत्"*। (शतपथ ब्राह्मण)। अर्थात् जो प्रजापति से भी परम है, वह वाक् ही है। ऋग्वेद की उक्ति, *'चत्वारि वाक् परिमिता...'* में तन्त्रों ने 'परा' और 'पश्यन्ती' को ज्ञानात्मिका (क्रमशः निर्विकल्प और सविकल्प), 'मध्यमा' को इच्छात्मिका और 'वैखरी' को क्रियात्मिका कहा है। *"इच्छाशक्तिबलोत्कृष्टो ज्ञानशक्तिप्रदीपकः। पुंरूपिणी च सा शक्तिः क्रियाख्यां सृजति प्रभुः।।"*

स्पष्ट है कि चैतन्यरूप शक्त्यात्मक सूक्ष्म पुरुष ही जड़रूप स्थूल शरीर की चेतना का कारण है; और, दोनों ही पारस्परिक समन्विति में कार्यकारी व्यक्तिरूप कार्यपुरुष है। समन्वय में आत्मसातत्य और व्याप्ति मुख्य शर्त है। 'कार्य' वस्तुतः व्यवहारशील अर्थात् कार्यशील क्रिया का पारस्परिक समन्वय है। *'तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति'* की उक्ति में 'तुरीय' पद इसी व्यावहारिकता या कार्यात्मक वृद्धिशीलता का परिचायक है। 'तुरीय' पद की विशिष्टता उसकी व्यावहारिक अर्थात् कार्यात्मक अभिव्यक्ति में निहित है। 'वाक्' का ब्रह्मत्व उसके नादस्वरित 'ओंकार' की वैखर्यात्मक या आत्मघोषित अभिव्यक्ति में निहित है।

विश्व वस्तुपरक है। वस्तु अपनी वस्तुवाचकता और गुणवाचकता की समष्टि में अनन्त–धर्मा होता है – *"वस्तु अनन्त धर्मकं"*। गुणवाचकता क्रियापरक है, और वस्तुवाचकता कार्यपरक। गीता का शरीर–शरीरी या क्षेत्र–क्षेत्रज्ञ इसी समष्टि का व्याख्याता है। क्रिया कारित्व का समन्वय ही पूर्णता का कारण है। रूपान्तरता और समन्वयन पूर्ण की पूर्णता की पहली

शर्त है। पूर्णता कार्यशीलता का निरूपक है। शरीर–शरीरी अर्थात् शरीर और आत्मा के समन्वय में ही शरीर कार्यशील रहता है। आत्मा अपनी तुरीयावस्था में ही व्यावहारिक होती है, वृद्धिशील ब्रह्म व्यावहारिक विस्तार का कारण है।

औपनिषदिक उक्तियों के आधार पर अपने विवेचन में डा० राधाकृष्णन् लिखते हैं – "व्यक्तिपरक दृष्टि से चार अवस्थाएँ चार प्रकार की आत्माओं के लिये हैं – 'वैश्वानर' जो स्थूल वस्तुओं को अनुभव करती है; 'तैजस' जो सूक्ष्म को अनुभव करती है; 'प्राज्ञ' जो अव्यक्त वास्तविकता को अनुभव करती है; और 'तुरीय' अर्थात् परम आत्मा। माण्डूक्य उपनिषद् चेतना की चार अवस्थाओं–जागरित, स्वप्न, प्रगाढ़ निद्रा और आलोकित चेतन का विश्लेषण कर यह प्रतिपादित करती है कि इनमें से अन्तिम (अर्थात् आलोकित चेतन) शेष तीन का आधार है। वस्तुपरक दृष्टि से हमारे पास विश्व अर्थात् 'विराज'; विश्व–आत्मा अर्थात् 'हिरण्यगर्भ', 'ईश्वर' और 'ब्रह्म' है। 'ईश्वर' को 'प्राज्ञ' के रूप में देखना इस बात का व्यंजक है कि सुप्तावस्था में रहनेवाली सर्वोच्च प्रज्ञा सभी चीजों को एक अव्यक्त स्थिति में धारण करती है। दिव्य प्रज्ञा सभी चीजों को मानव–बुद्धि की तरह भागों और सम्बन्धों में नहीं देखती, बल्कि उनके अस्तित्व के मूल कारण में, उनके आदि सत्य और यथार्थ में देखती है।"

फिर आगे लिखा है – "प्रारम्भिक गद्य–उपनिषदों में आत्मा वैयक्तिक चेतना का तत्त्व है और ब्रह्म व्यवस्थित विश्व का अपुरुषविध आधार है... ईश्वर केवल अनुभवातीत अन्य दिव्य तत्त्व नहीं है, बल्कि विश्वव्यापी आत्मा भी है, जो मनुष्य के व्यक्तित्व और उसकी नित्य–नवीन जीवनी शक्ति का आधार है। विश्व का आदितत्त्व ब्रह्म, मनुष्य के आन्तरिक आत्म, आत्मा द्वारा जाना जाता है।... 'नारायण' मनुष्य में विद्यमान ईश्वर है, जो निरन्तर 'नर' (मनुष्य) के साथ रहता है। वह मर्त्यों में रहनेवाला अमर्त्य है।" (परम सत्य : आत्मा ; उपनिषदों की भूमिका पृ० 77–78)।

यहाँ डा० राधाकृष्णन् ऋग्वेद (4.2.1) को सन्दर्भित करते हैं। मन्त्रोक्ति है – *"यो मर्त्येष्वमृत ऋतावा देवो देवेष्वरतिर्निधायि। होता यजिष्टो महना शुचध्यै हव्यैरग्निर्मनुष ईरयध्यै।।"*

मर्त्यों में रहनेवाला यह अमर्त्य अग्निरूप तेज है। यह ओंकार का 'उ' रूप तेज ही आलोकात्मक, चेतन और आत्मन् है।

डा0 राधाकृष्णन् आगे लिखते हैं – "मनुष्य विश्व से अधिक है। वह स्वतन्त्र रूप से अपनी निजी अवर्णनीय असीमता में रहता है तथा साथ ही ब्रह्माण्डीय संगतियों में भी रहता है। विश्व–चेतना में प्रवेश करके हम सम्पूर्ण विश्व–जीवन के साथ एक हो सकते हैं। अलौकिक चेतना में प्रवेश करके हम सम्पूर्ण विश्व–जीवन से श्रेष्ठ बन जाते हैं।" सम्पूर्ण आर्ष वाङमय इसका ही साक्ष्य है।

डा0 राधाकृष्णन् आगे लिखते हैं – "चेतना की चार अवस्थाओं (जागरित, स्वप्न, प्रगाढ़, निद्रा और आत्मिक चेतना) के अनुरूप व्यक्ति की भी चार अवस्थाएँ हैं – 'स्थूल', 'सूक्ष्म', 'कारण' और 'शुद्ध आत्म'। जिस प्रकार 'ईश्वर' जगत् का कारण है, उसी प्रकार 'कारण' आत्म सूक्ष्म और स्थूल शरीर के विकास का स्रोत है।" अपनी इस उक्ति को वे 'फुट–नोट' में इस तरह व्याख्यायित करते हैं – "प्रथम तत्त्व आविर्भाव का मूल है, वह 'महत्' या महान तत्त्व कहलाता है। 'अहंकार' में हमें वैयक्तिक चेतना मिलती है, जो एक विशिष्टिकृत संकल्प द्वारा प्रज्ञा–तत्त्व से निःसृत होती है। कभी–कभी 'चित्त' को 'प्रकृति' की प्रथम उपज कहा गया है, जिसका त्रिविध स्वरूप 'बुद्धि' अर्थात् विवेक अहंकार अर्थात् आत्म–भावना और 'मानस' अर्थात् मन है।" (उपनिषदों की भूमिका; पृ0 78–79)

यहाँ यह स्पष्ट होता है 'आत्म' या 'ईश्वर' वस्तुतः और क्रमशः अपने परतमरूप में शब्दब्रह्म और जीव–ब्रह्म के रूप में विकसित होता है। साथ ही 'मन' अपनी मननशीलता और अभिव्यक्ति में जीव–ब्रह्म या द्रव्यात्मक अस्तित्व का व्याख्याता है। शब्दब्रह्म वस्तुतः क्रियारूप शक्त्यात्मक अस्तित्व है और हर कार्यरूप अस्तित्व में निहित क्रिया–तत्त्व का द्रष्टा व्याख्याता है। उसका द्रष्टृत्व और उसकी व्याख्या कार्यरूप अस्तित्व के माध्यम से ही होती है। 'आत्मा' अपने 'अत् + मनिन्' रूप में मनःसम्बद्ध होने से उभयात्मक अर्थात् कर्मात्मक और ज्ञानात्मक दोनों है। आन्तःकरणिक रूप में मनकी निर्मिति पंचमहाभूतों की तन्मात्राओं से हुई है। और, वह ज्योतिस्वरूप है। कहा भी है – *"स्वरूपज्योतिरेवान्तः सूक्ष्मा वागनपायिनी!"* इस तरह मन ही मन का व्याख्याता सिद्ध होता है। मन ज्ञान और कर्म दोनों का नियन्त्रक द्रष्टा–कर्ता है।

इस तरह सृष्टि वस्तुतः अद्वैत क्रियाशक्ति के रूपान्तरित रूप क्रिया–कारित्व की समन्विति का विस्तार है। यह समन्विति ही स्वयम्भू है।

यह स्वयम्भू भी शक्ति + शक्त की समन्विति के रूप में शिवःरूप अर्थात् पारमार्थिक क्रियापुरुष के रूप में ही दृष्टिगत होता है। सृष्टि को शिव या नटराज का नर्तन कहा गया है।

ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति है – *"हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्। स दधार पृथिवीं द्यामुतेमां कस्मै देवाय हविषा विधेम।।"* (ऋ0; 10.121.1)। इसी मन्त्र के सन्दर्भ से डा0 राधाकृष्णन् लिखते हैं – "ऋग्वेद में हिरण्यगर्भ वह स्वर्णबीज है जो स्रष्टा के प्रथम कार्य के बाद सृष्टि का कार्यभार लेता है।" (उपनिषदों की भूमिका; पृ0 61)

डा0 राधाकृष्णन् आगे लिखते हैं – "सांख्य दर्शन" में प्रकृति को अचेतन माना गया है और उसका विकास बहुत सारे अलग–अलग पदार्थों के प्रभाव के कारण होता है। विकास–क्रम में पहले 'महत्' या बुद्धि की उत्पत्ति हुई। यह विश्व–प्रज्ञा या हिरण्यगर्भ का विकास है।... बुद्धि विशिष्टिकरण के तत्त्व 'अहंकार' के विकास के लिये आधार बनती है। 'अहंकार' से, एक ओर, मन और दस इन्द्रियों– पाँच ज्ञानेन्द्रियों और पाँच कर्मेन्द्रियों – का विकास होता है और, दूसरी ओर सूक्ष्म तत्त्वों का विकास होता है, जिनसे फिर स्थूल तत्त्वों की उत्पत्ति होती है। 'सत्त्व' बुद्धि है, यह तीन क्षेत्रों में सबसे अन्दर का है। वाह्य क्षेत्र 'रज' और 'तम' हैं, जिन्हें 'अहंकार' और 'मन' से अभिन्न माना गया है। 'अहंकार' और 'मन', 'रज' और 'तम' (क्रमशः) 'रज' और 'तम' की अभिव्यक्तियाँ हैं। 'सत्त्व' यह बुद्धि बीज है – सजीव व्यक्ति का बीज; क्योंकि कर्म के बीज रहते हैं, जो प्रत्येक जन्म पर एक इन्द्रिय में विकसित होते हैं। 'सत्त्व' या 'लिंग' 'जीव' कहलाता है। बुद्धि जिस प्रकार व्यक्ति का सूत्र है, उसी प्रकार हिरण्यगर्भ जगत् का सूत्र है।" (वही; पृ0 61)

कठोपनिषद् के सन्दर्भ से डा0 राधाकृष्णन् लिखते हैं – "कठ उपनिषद् में, तत्त्वों के विकास में 'महान आत्मा' की स्थिति अविकसित और आदिम शक्ति के बाद हुआ। असत् के 'ईश्वर' से प्रभावित होने पर उससे सर्वप्रथम विश्व–आत्मा 'हिरण्यगर्भ' की उत्पत्ति होती है।" (वही)

डा0 राधाकृष्णन् शंकराचार्य के गीताभाष्य के आरम्भिक श्लोक के भाव को उद्धृत करते हैं – "नारायण अव्यक्त से परे है। 'हिरण्यगर्भ' की उत्पत्ति अव्यक्त से होती है। पृथ्वी अपने सप्तद्वीपों सहित और अन्य सभी लोक हिरण्यगर्भ में हैं।"

उपर्युक्त हर विवेचन में प्रकारान्तरतः आस्तित्विक शक्त्यात्मक पदार्थ (सत्) अर्थात् 'कारित्व' को प्रथमिकता दी गई है। ईश्वर के दो तत्त्व के रूप में शिव और शक्ति की चर्चा और शिव को सर्वोच्च सत्ता मानते हुए शक्ति द्वारा उसकी अपरिमितता और अपरिमेयता को परिमित और निर्धारित किये जाने की बात कही जाकर 'शिव' को सत् रूप ही स्वीकार किया गया है। कठउपनिषद् ने अव्यक्त या असत् को महत्व दिया है, किन्तु उससे ऊपर उसने उस ईश्वर (*पुरुषः परः*) को स्थान दिया, जिसे कारकवादियों ने सत्रूप में लेकर अपने पक्ष में करने का स्पष्ट प्रयास किया है। स्पष्ट है कि कारकवाद और क्रियावाद के द्वन्द्व में आर्ष दर्शन का मूल क्रिया–कारक समन्वयवाद स्वयं अतीत होता हुआ अतीत के गर्भ में चला गया है। इस तरह दर्शन में कारकवाद की प्रतिष्ठा, अवैज्ञानिक रूप से ही सही, लेकिन कारकवादियों द्वारा कर दी गई और सारे वैज्ञानिक प्रश्न दर्शन में अनुत्तरित ही रह गये।

पहले हम सांख्य दर्शन को लेते हैं; क्योंकि आर्ष दर्शन के विरूद्ध कारकवादी दर्शन ने सांख्य के प्रकृति–पुरुष के बीच की प्रतिक्रिया का सहारा लिया है। कारकवादी का प्रारम्भिक प्रयास सम्भवतः कठउपनिषद् में ही अभिव्यक्त हुआ है – *"महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः"* (कठो0 1.3.11 पूर्वांश)। उस महतः अर्थात् जीवात्मा से बलवती अव्यक्त है और, उस अव्यक्त से भी श्रेष्ठ है परम पुरुष।"

इस 'महतः' से अगर हम 'बुद्धि'–तत्त्व का अर्थ लें तो वह अव्यक्त (क्रिया) के अधीन सिद्ध होता है। किन्तु क्रियाशक्ति की स्वतन्त्र सत्ता को गौण समझता कठोपनिषद् का तर्क–ऋषि *'पुरुषःपरः'* की अवधारणा देता है। यह 'पुरुषःपरः' वस्तुतः कार्यशील वह क्रिया–पुरुष (स्वयम्भू) है, जिसे स्रष्टा (कार्य विस्तारक) कहा गया हे। स्रष्टारूप में यह स्वयम्भू ही आदि कार्य–पुरुष है। 'आदि' अर्थात् अद्वैत। यह अद्वैत वस्तुतः 'सत् + यत्' की संयुति है, मात्र सत् या यत् नहीं। सत् और यत् एक ही 'तत्' या 'असत्' अर्थात् प्रतिबन्धित शक्ति के क्रियाशील रूपान्तरण हैं।

सांख्य दर्शन की उपलब्धि है कार्य–कारण के वैज्ञानिक भाव को उजागर करना; किन्तु उसके वेदान्तवादी व्याख्याताओं ने अपनी व्याख्या में उसे इतना उलझा दिया है कि उसका पूरा मौलिक दर्शन ही उल्टा अर्थात् अवैज्ञानिक हो गया है। वह पदार्थ को महत्त्व देता हुआ भी, चेतन को स्वतन्त्र अस्तित्व देने के क्रम में, 'कारण' की मौलिकता को ही भुला बैठा है।

सांख्य दर्शन के अनुसार तीन प्रकार के तत्व हैं – व्यक्त, अव्यक्त और 'ज्ञ'। उसने 'अव्यक्त' को प्रधान या प्रकृति कहा है; और, 'ज्ञ' को 'पुरुष'। उसने 'अव्यक्त' अर्थात् प्रकृति को 'जड़' तथा 'ज्ञ' अर्थात् 'पुरुष' को चेतन कहा है। किन्तु, तीसरे तत्त्व 'व्यक्त' को वह कोई स्वतन्त्र रूप नहीं दे पाता। उसे वह मूल प्रकृति (अव्यक्त) का, कार्यकारण–परम्परा से, परिणाम मानता है। इस तरह वह 'व्यक्त' को अव्यक्त का कार्य अर्थात् 'अव्यक्त' को व्यक्त का कारण मानता है। कार्यकारण सम्बन्ध की अवधारणा उसकी वैज्ञानिकता का चरमोत्कर्ष है। स्पष्ट है कि अपनी व्याख्या में पूर्व प्रचलित विचारों में बैठी वैज्ञानिकता लेते हुए अपनी विचारणा को ठोस आधार देने का सफल प्रयास करता है। चेतन को अलग से स्थान देना सत्–वाद की तुष्टि का प्रदर्शन मात्र है।

वह कार्यकारण–परम्परा में, कार्य को कारण के परिणामरूप में देखता तो है, किन्तु कारण की वैज्ञानिक व्याख्या को स्पष्टतः देख नहीं पाता। फलतः उसे अलग से पुरुष की अवधारणा ग्रहण करनी पड़ती है। यहीं आकर सांख्य वैज्ञानिक सत्य (सत् + यत्) से दूर हो जाता है। फिर, वह पुरुष को चेतन तो मानता है, किन्तु उसे निष्क्रिय, निर्गुण और निर्लिप्त बना देता है।

देखने की बात है कि सांख्य ने एक ओर जहाँ ईश्वर के अस्तित्व को अस्वीकार किया है, वहाँ दूसरी ओर अपने तत्त्वरूप 'पुरुष' (ज्ञ) को चेतन, निष्क्रिय, निर्गुण आदि कहकर उसे 'ईश्वर' की मौलिकता प्रदान कर दी है। स्पष्टतः वह उसे विज्ञानाधारित तात्त्विक व्याख्या नहीं दे सका है। फिर, वह अव्यक्त और व्यक्त दोनों को ही त्रिगुणात्मक रूप में देखते हुए उन्हें अविवेक आदि 'धर्मों' से युक्त मान लेता है। वह उन 'धर्मों' को अव्यक्त और व्यक्त दोनों में परिवर्तनशील मानता है। इन धर्मों की परिवर्तनशीलता को ही वह 'परिणाम' के रूप में परिभाषित करता है। (उसके द्वारा एक धर्म के बदलने पर उसके स्थान में दूसरे धर्म के आने को परिणाम कहा गया है)। यहाँ 'धर्म' की उसकी व्याख्या गुणरूप में तो है, किन्तु उसकी क्रियात्मक शक्ति को अविवेक के अधीन कर अनिश्चिति के हाथों सौंप दिया गया है। वेदान्तियों के द्वारा 'सत्' के रूप में ही स्रष्टा को अंगिकार करना और सांख्य द्वारा उसकी सम्पुष्टि का प्रयास करना – मूल सांख्य की विलुप्ति का कारण बनता है।

अपनी व्याख्याओं में अव्यक्त और व्यक्त दोनों को त्रिगुणात्मक मानता सांख्य अपने 'त्रिगुण' की व्याख्या में 'सत्त्व' को प्रकाश अथवा ज्ञान का, 'रज' को चलन या क्रियाशीलता का, तथा 'तम' को अवरोध, भारीपन, आवरण आदि का निरूपक मानता है; और, इन्हें ही परिणामदायीरूप में देखता है। कार्य–कारण की अवधारणा को अगर विज्ञान–विधि से आगे बढ़ाया गया होता तो उसकी व्याख्या और निष्कर्ष सार्वभौम होते। पर ऐसा नहीं हुआ है। उसकी अवैज्ञानिकता वस्तुतः उसकी वैचारिक निष्पक्षता के अभाव का प्रदर्शन है।

अब कर्मफल–भोग के आधार पर पुनर्जन्म को प्रश्रय देता सांख्य जब सृष्टि–निर्माण की व्याख्या देता है, तब वह प्रकृति–पुरुष के सम्बन्ध की भी विवेचना करता है। अव्यक्त और व्यक्त प्रकृति के बीच में सांख्य का पुरुष अपरिभाषित–सा रह जाता है। फलतः उसका पुरुष भी ईश्वरवादियों का ही रूप लेता है। सांख्य के ऊपर फिर कभी।

हमने अपनी अपेक्षा के अनुसार उसके (सांख्य के) मूल तत्त्वों को संक्षेपतः समझने का प्रयास किया है। यहाँ कम–से–कम इतना तो ज्ञान हो ही जाता है कि अपनी वैज्ञानिक संगति–विसंगति में सांख्य ने अपने को अनेक विध अपेक्षित–अनपेक्षित संशोधनों का कार्य–क्षेत्र बना डाला है। ऐसा तभी सम्भव होता है, जब कोई भी विवेचन अपने–आपमें निष्पक्ष नहीं रह पाता; या कोई भी विवेचना अपने–आपमें अनपेक्षितरूप से त्रुटिपूर्ण रह जाती है।

आर्ष दर्शन का असत्–सत्, अव्यक्त–व्यक्त, भाव–अभाव, शक्ति–शक्त, क्रिया–कारित्व आदि की समन्वितिपरक विवेचना पूर्णतः और स्पष्टतः वैज्ञानिक सिद्ध होती है। उससे विचलित होकर ही पक्षपातपूर्ण व्यवस्थापरक शास्त्रीयता ने दर्शन के वैज्ञानिकरूप को भुला दिया है। फलतः व्यवस्थापरक शास्त्र पर आधारित धर्म, नीति, न्याय सब पक्षपातपूर्ण हो गये हैं। वहाँ कुछ भी निष्पक्ष रहा नहीं दिखता। जहाँ 'धर्म' ने सम्प्रदाय का रूप ले लिया है; वहाँ नीति तथा न्याय ने अपनी सार्वभौमता और निष्पक्षता खो दी है।'

वस्तुतः, 'सत्' को सत्य का स्थान देने के कारण ही आचार को प्राथमिकता देते 'धर्म' के नीतिगतरूप अर्थात् विधि और निषेध को जीवनदान मिल जाता है और उसी आड़ में पक्षपात और स्वार्थ फलने–फूलने

का अवसर पा जाता है। धर्म के केन्द्र एक अच्छी–खासी जागीर (estate) का रूप ले लेते हैं। जीवन वास्तविक धर्म (धृ + मन्), नीति (नी + क्तिन्) और न्याय (नियन्ति अनेन – नि + इ + घञ्) से अलग हो जाता है। मन्दिर के भगवान जागीरदार और पुजारी सेवैत बन स्वयं राजसत्ता का आनन्द लेते हैं।

'शक्ति' क्रियात्मक अर्थात् गत्यात्मक होती है। क्रिया की गतिशीलता ही जीवन को गतिशील चेतनरूप में परिभाषित करती है। विश्व उसी शक्ति का स्वरूप है। तैत्तिरीय उपनिषद् का यह उद्घोष *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत"* आज हमें विज्ञानमय दृष्टि पाने को आमन्त्रित कर रहा है और ऋग्वेद की यह पुकार *'एतोन्वद्य सुध्यो भवाम प्र दुच्छुना मिनवामा वरीय"* हमसे कह रही है – अब आ भी जाओ। आज और अभी हमें अपने विचारों में पूर्ण होकर अपने कष्टों और असुविधओं को नष्ट कर डालना है, उच्चतर सुख को अपनाना है।

यहाँ मुझे अपने पति और पुत्र के बीच हुए एक छोटे संवाद की याद आती है। आयुष्मान् पुत्र पीयूष ने अपने पिता से सादर और साग्रह पूछा– "आप तो अपने संवादों में 'नास्तिक' (अनीश्वरवादी) लगते हो, किन्तु आचरण में पक्के आस्तिक (ईश्वरवादी) हो। ऐसा क्यों?" मुझे लगा प्रशासकीय सेवा में रत रहने वाले पिता अपने पुत्र के इस प्रश्न को टाल न जायँ; क्योंकि यह प्रश्न उनके व्यक्तित्व को एकनिष्ट नहीं रहने देता, जिसका वे प्रायः दावा करते दिखते हैं। दूसरी ओर सत्य यह है कि वे अपने वचन के पक्के भी हैं। "एक ओर दृढ़ता और दूसरी ओर ढुलमुलता – ऐसा क्यों?" पुत्र का प्रश्न एक आक्षेप–जैसा ही दिखा। मैं भी तब इसे अपना ही प्रश्न मान रही थी। प्रशासकीय सेवा के सदस्य होने के नाते जहाँ मेरे पति सहज–सजग हैं, वैसे ही अपने स्वभाव में भी सहज–सजग हैं। पुत्र पीयूष के प्रश्न पर जहाँ वे सजग हुए, वहाँ वे अपने उत्तर में भी सहज थे। वे बोले – "विचार हमारे अपने होते हैं, किसी वस्तु को देखने के दृष्टिकोण हमारे अपने होते हैं, किन्तु हमारा व्यवहार सामाजिक हो जाता है। सामाजिक व्यावहारिकता हमारे स्वभाव का अंग ही नहीं बनती, वरन् बन्धन–सी भी हो जाती है, जिसे हम छोड़ भी नहीं पाते। स्मृतियों ने इन्हें ही धर्म का रूप दे दिया है। फिर, समाज में रहते हमारा व्यक्तित्व भी एक नहीं रह पाता। हम वैश्विक समाज में रहते हुए भी वैयक्तिक समाज के एक सदस्य होते हैं और सामाजिक होते हुए भी वैयक्तिक रूप

से व्यक्ति होते हैं। जीवन में हमें माता–पिता, पुत्र–पुत्री, भाई–बहन, चाचा–चाची, पूज्य–पुजारी, प्रशासक–प्रशासित, राजा–प्रजा आदि अनेक सम्बन्धों में जीना पड़ता है। इन सबों के अपने–अपने सामाजिक उत्तरदायित्व हैं और, सामाजिक व्यवहार भी। 'समाज' और 'एक समाज' जैसे पद के अन्तर को आप जानते ही हैं। हम माता–पिता के रूप में अपनी सन्तानों की भलाई और अभ्युदय चाहते हैं। उसके लिये हम हर प्रयास करते हैं। यह पूजा–पाठ अथवा अन्य सारे संस्कार, जिनकी ओर आपका संकेत है हमें भलाई के दृष्टिकोण से ही करने चाहिए ऐसा हमसे कहा जाता रहा है। पीढ़ी–दर–पीढ़ी से चलते आ रहे ये संस्कार हमसे छूट नहीं पाते। भलाई की भावना से भावुक बने हम उन संस्कारों में ही जीवित रहने के आदी–से हो जाते हैं, हो गये हैं। यहाँ सामाजिक व्यवहार प्रमुख हो जाता है। मैं भी सामाजिक जीवन को जीता हुआ सांस्कारिक जीवन से अलग नहीं हो पाता, उसमें ही जीता हूँ। अन्य रूपों में नीति और न्याय मेरे साथ होते हैं। वहाँ विवेक प्रमुख होता है। विवेक स्वतन्त्र होता है, और तब, मैं भी वहाँ स्वतन्त्र ही रहता हूँ।' फिर उन्होंने आयुष्मान पीयूष से पूछ लिया – सन्तुष्ट!' आयुष्मान् पीयूष ने कहा – "सत्य वचन।" और, हम सब हँस पड़े। 'सन्तुष्ट' की प्रश्नवाचकता पर 'सत्य वचन' का उत्तर पिता–पुत्र के बीच का रहस्य वाक्य है। एक–दूसरे के प्रश्नोत्तर से सन्तुष्ट होने पर ही वे 'सत्य वचन' का व्यवहार करते हैं – अन्यथा फिर से समझने–समझाने का क्रम चलता है, जब तक वे 'सत्य वचन' के निर्णयकारी स्तर तक न पहुँच जायँ। वे थोथी दलीतों के पक्षधर नहीं, वरन् निर्णायक तर्क या विचारणं के पृष्ठपोषक हैं।

एक दिन 'भारतीय प्रशासनिक सेवा' और 'बिहार प्रशासनिक सेवा' के इन पद–नामों पर टिप्पणी करते हुए मेरे पतिदेव ने मुझसे ही कहा था – "प्रशासक' पद के व्यवहार में सेवा–भाव अपने–आप कम हो जाता है, जबकि 'असैनिक सेवा' में सैनिक की कठोरता का अभाव दीख पड़ता है। ग्रामीण क्षेत्रों अथवा नागरिकों के बीच कार्य करते हुए हम असैनिक सेवक ही रहते हैं, मृदु–सुहृद्। प्रशासक की कठोरता हममें नहीं होती, और होनी भी नहीं चाहिए।"

इन दो वार्त्ताओं की अचानक याद का प्रभाव है कि मैं जैसे सोतेसे अचानक उठ बैठी हूँ। सच है, संस्कार जब बाँधता है तब साम्प्रदायिक आचारिता कठोर हो जाती है, अन्धविश्वास दृढ़ हो जाता है;

जो करो अच्छा करो की भावनात्मक कठोरता को इनका ही बल प्राप्त होता है। मेरे पतिदेव की स्थिति कुछ ऐसी ही स्थिति है। वे 'अच्छा करने की भावना में ही कठोर हो जाते हैं और वह हमें (मैं और हमारे नचिकेता पीयूष या किसी अन्य को भी) कभी अच्छा नहीं लगता। शायद यह उनके लिये सहज हो, पर हमारे लिये तो असहज ही हो जाता है। मननशील मनुष्य अपनी साम्प्रदायिक कट्टरता में ही कठोर नहीं होता, वरन् अपने क्रियमाणरूप में भी, क्रिया की सफलता के लिये कठोर अनुशासन में बँध जाता है।

'क्रिया', 'क्रियमाण', 'क्रिया–ब्रह्म' और 'क्रिया–शक्ति' एक साथ मेरे मस्तिष्क में कौंध–से गये हैं। अचानक अभिनवगुप्त की पंक्तियाँ याद हो आती हैं – "शक्तिश्च शक्तिमद्रूपाद् व्यतिरेकं न गच्छति। तादत्म्यमनयोर्नित्यं वह्निदाहकयोरिव।।" (स्फोट दर्शन से आहृत, पृ0 17)। अर्थात् शक्ति और शक्तिमान् (शिव) में कुछ भेद नहीं है। इन दोनों में उसी प्रकार तादात्म्य है, जिस प्रकार अग्नि और उसके दाहकत्व शक्ति में। कार्यकारी स्थिति में शक्ति शक्त का साथ नहीं छोड़ती, शक्तिमान् बनी कार्यशील रहती है। लेकिन हम भूलते हैं कि अग्नि से जल की उत्पत्ति कही गयी है और जल में अग्नि का शमन हो जाता है। तेजोरूप 'नारायण' अपने–आपमें जल ही अयन हो जिसको सिद्ध होते हैं।

स्पष्ट है कोई भी मतवाद सहमन्यता पर ही मान्य होता है। दृष्ट–प्रत्यक्ष को भी 'मति' की दृष्टि में संशयविहीन होना होता है। इस संशयविहीनता के लिये जहाँ 'मति' दृष्ट–प्रत्यक्ष को क्रियारूप में देखना चाहती है, वहाँ *"द्रष्टा पश्यति हि क्रिया:"* के अनुरूप स्वयं दृष्टि और दृष्ट–प्रत्यक्ष को भी क्रियारूप धारण करना पड़ता है। जब भी कोई विवेचक या विज्ञानी कार्य को विवेचना की दृष्टि से देखता है, वह स्वयं की दृष्टि को क्रिया–दृष्टि बना देखता है, जो कार्य को क्रियारूप विवेचित कर सकने में समर्थ होती है। 'क्रिया–शक्ति' से मात्र शक्तित्व का बोध होता है जबकि 'क्रियाशील या कार्यकारी शक्ति' से क्रिया और कारित्व (कारकत्व) दोनों की समन्विति का बोध होता है। स्पष्ट है कि शक्तित्व का जबतक शक्त से समन्वय न हो कार्यकारी शक्तिमान् का अस्तित्व सम्भव नहीं। इसका प्रत्यक्षण आयनीकरण की प्रक्रिया और फिर 'आयन' (ion) के पारस्परिक समन्वयन के प्रत्यक्षण में स्पष्ट दीखता है। आयन द्रव्य की कार्यविस्तारक स्थिति में सत्–असत् भाव से कार्यकारी होते हैं।

क्रियाशक्ति का एक शब्दकोशीय अर्थ यह है – "वेदान्त में ईश्वर से उत्पन्न वह शक्ति जिससे ब्रह्माण्ड की सृष्टि का होना माना जाता है।" यहाँ यह स्पष्ट होता है कि वेदान्त में 'सत्य' का 'सत् + यत् रूप मात्र 'सत्' में ही समाहित समझ लिया जाता है। निश्चय ही यहाँ कोई भी वैज्ञानिक सोच काम नहीं करती, मात्र सत्ता–पूजन का मार्ग खोला जा सकता है। हमें इस क्रिया–शक्ति की सही व्याख्या योगकुण्डलिन्युपनिषद् की इस उक्ति में मिलती है – *"सर्वदेवमयी देवी सर्वमन्त्रमयी शिवा। सर्वमन्त्रमयी साक्षात् सूक्ष्मात् सूक्ष्मतरा विभुः।"*

यहाँ हमें सत्त्व और तत्त्व की व्याख्या में सत् और तत् के व्यावहारिक अन्तर को देखना होगा। सत् और तत् वस्तुतः क्रिया–शक्ति के ही संज्ञा–भेद हैं। दूसरे शब्दों में 'सत्' वस्तुतः तत् अर्थात् क्रिया का ही कारित्वरूप रूपान्तरण है। सत्ता का स्वतन्त्र और पूर्णरूप क्रिया–कारित्वरूप शक्ति की समन्विति में है। शक्ति अविनाशी मगर रूपान्तरणीय है। शक्ति में कार्य–सामर्थ्य है और सृष्टि कार्यरूप है। 'क्रिया' कार्य का कारण है, न कि स्वयं कार्य। ध्यातव्य है कि कार्य से ही कार्य का विस्तार होता है, क्रिया–कारित्व का समन्वय मात्र आदिकार्य को विकसित करता है। शेष कार्यरूप सृष्टि उसका ही विकास या विस्तार है, चाहे वह शब्दात्मक सृष्टि हो अथवा तात्त्विक।

यहाँ यह समझना अधिक समीचीन होगा कि यह शक्ति ही है, जो शब्द और तत्त्व में रूपान्तरित होती है, न कि 'शब्द' क्रियाशक्ति और कार्यशक्ति में रूपान्तरित होती है। शब्द स्वयं में शक्ति का रूपान्तरण तथा विस्तार है। वह स्वयं कार्यरूप है। रूप की भिन्नता कार्य–वैभिन्य पर निर्भर है। कार्य वैभिन्य कारित्व वैभिन्य को आमन्त्रित करता है।

'क्रिया + कारित्व = अर्थ' या 'सत् + यत् = सत्य' अथवा 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' आदि समीकरणों से हम जब भी विचलित होते हैं, हमारी वैज्ञानिक अवधारणा लुप्त होने लगती है। अपनी अवैज्ञानिक अवधारणा के लिये अवैज्ञानिक व्याख्या का सहारा लेना पड़ता है। उदाहरण के लिये 'सत्' को सत्य बनाने के लिये 'सत्' में ही हमें 'तत्' का भी विधान करना अनिवार्य हो जाता है। वस्तुतः उनकी इस अवधारणा का एकमात्र कारण है – शक्ति में विकार की उत्पत्ति को स्थान देना; और सन्धि तथा उसकी परिणति में विकार को महत्त्व देना। अब अगर हम

उत्पत्ति में शक्ति की विकृति को स्थान देते हैं तो शक्ति नित्य और शाश्वत नहीं रह पाती। फिर उसका ह्रास–विनाश भी अवश्यम्भावी हो जाता है, वह स्वयम्भू नहीं रह पाता। आधुनिक विज्ञान का कन्जरवेशन ऑफ एनर्जी (conservation of enrergy) अर्थात् शक्ति की शाश्वतता की अवधारणा गलत हो जाती है। वस्तुतः शक्ति का न तो जन्म होता है और न ही नाश। वह रूपान्तरण समन्वयन और विस्तार में स्वयमेव सक्षम है। अगर हम रासायनिक बन्धों (chemical bonding) को देखें तो रासायनिक क्रिया–प्रतिक्रियाओं के फलस्वरूप जो यौगिक (compound) मिलते हैं वे शक्ति विस्तार के ही उदाहरण हैं, विकार के नहीं। सांख्य इसे ही परिणाम कहता है। वस्तुतः शक्तिरूप तत्त्व का कभी नाश नहीं होता और तात्त्विक विस्तार के बिना सृष्टि का विस्तार सम्भव नहीं । विस्तार तत्त्व से नहीं, वरन् तात्त्विक शक्तियों के समन्वयन से होता है। रासायनिक बन्ध इसके ही साक्ष्य हैं।

ब्रह्म, आत्मा, मति, धर्म एवं ज्ञानेन्द्रियाँ तो बस उसके प्रत्यक्षण और व्याख्यायन की साधन–शक्तियाँ मात्र हैं, जिनका विभेद मात्र विचारण–भेद या आन्तःकरणिक स्थान–भेद के कारण है। प्रकारान्तरतः ये सब साधक की द्रष्टृ–शक्तियाँ हैं। 'इन्द्रियाँ' जहाँ एकांगिक द्रष्टृ–शक्ति है, वहाँ 'मन' अपने संयमन में समन्वयक, 'मति' विवेचक, 'आत्मा' सार्व का दर्शक–परिचायक और 'ब्रह्म' परमार्थिक द्रष्टृ–शक्ति है। यह द्रष्टृ–शक्ति वस्तुतः क्रियारूप शक्ति में क्रियारूप शक्ति का ही द्रष्टा व्याख्याता है। *'आत्मा आत्मना आत्मानं जानाति।'* यह ज्ञानात्मक पक्ष है। दूसरी ओर क्रियाशक्ति का तात्त्विकरूप भी इन्हीं रूपों में व्याख्यायित होता है।

शारदातिलक की इस उक्ति को देखें – *बिन्दुः शिवात्मकस्तत्र बीजं शक्त्यात्मकं स्मृतम्। तयोर्योगे भवेन्नादः तेभ्यो जातास्त्रिशक्तयः।। रौद्री बिन्दोः समुद्भूता ज्येष्ठा नादादजायत। वामा बीजादभूच्छक्तिस्ताभ्यो देवास्त्रयोऽभवन्।।* भावार्थ है – 'शिवात्मक' बिन्दु है, 'शक्त्यात्मक' बीज और उन दोनों के योग से नाद उत्पन्न होता है, और इन तीनों से क्रमशः तीन शक्तियाँ उत्पन्न होती है। बिन्दु से 'रौद्री', नाद से 'ज्येष्ठा' और बीज से 'वामा' शक्ति की उत्पत्ति होती है। इन तीन शक्तियों से ही क्रमशः ज्ञान, इच्छा और क्रिया की उत्पत्ति होती है। इनसे ही इनके आश्रयीभूत रूद्र, ब्रह्मा और विष्णु इन तीन देवताओं का प्रादुर्भाव माना जाता है। (स्फोट दर्शन; पं० रंगनाथ पाठक; पृ० 9–10)

आगे की उक्ति में रचनाकार प्रकारान्तरतः यह स्पष्ट करते हैं कि शब्द–सृष्टि और अर्थसृष्टि अर्थात् वाक्–सृष्टि और जीव–सृष्टि में भेद है। उनकी उक्ति है – ये तीन देव पुराणाधिप्रसिद्ध रुद्र, ब्रह्म और विष्णु नहीं हैं; क्योंकि वे तो अर्थ सृष्टि की ही उत्पत्ति, स्थिति और संहार के कर्त्ता हैं, शब्दमय जगत् के नहीं।

तो क्या शक्ति के अनेक प्रकार होते हैं? नहीं। शक्ति अव्यक्त और अजन्मा है। अपने मौलिक रूप में वह न तो नाद है और न ही नाद का आश्रय कोई द्रव्य। तब वह कौन है, जो वहाँ है? क्योंकि आर्ष दर्शन की अवधारणा में 'कुछ नहीं' से 'कुछ' की सृष्टि नहीं होती। 'कुछ' से ही 'कुछ' की सृष्टि होती है। वस्तुतः ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त (ऋ0 10.129) अपने–आपमें आर्ष दर्शन की कुंजी सिद्ध होती है।

सूक्त का प्रथम मन्त्र है – *"नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमो परो यत्। किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्नम्भःकिमासीद्गहनं गम्भीरम्।।* (वही, 10.129.1)। यहाँ मैं इस मन्त्र को तोड़कर इस तरह समझने और स्वयं में स्पष्ट होने का प्रयास करती हूँ – *न असत् न सत् आसीत् तदानीं न आसीत् रजः न व्योमो यत् परः। किम् आवरीवः कुह कस्य शर्मन् किम् गहनम् गभीरम् अम्भः।।*

इस मन्त्र में सत्, असत् रजः, व्योमः, यत्, परः, रजः, शर्मन्, अम्भः की चर्चा है और इनके अनस्तित्व को देखते–दिखाते देवता द्रष्टा के समक्ष कुह, कस्य और किम् रूप में शर्मन् (आधार) से सन्दर्भित प्रश्न उठाते हैं।

सूक्त का दूसरा मन्त्र है – *"न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्न आसीत् प्रकेतः। आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास।।* (वही मं0 –2)

"न मृत्युः आसीत् न अमृतम् रात्र्या अह्नः प्रकेतः न आसीत्। आनीत अवातं स्वधया तत् एकम् आसीत् तस्मात् अन्यत् परः किंचन् न आस।"

इस दूसरे मन्त्र में मृत्यु और अमृत, रात्रि और दिन के चिह्न तक के न होने की स्थिति को स्पष्ट करते देवता 'भाववृत्त' स्पष्ट करते हैं– वहाँ अगर कुछ था तो 'वह एक' (तत् एकम्) था, जो आनीत और अवात स्थिति में स्वधया अस्तित्वमान् था। उसके अतिरिक्त और उससे सूक्ष्म अन्य कुछ दूसरा नहीं था।

यहाँ आर्ष दर्शन का तद्रूप अस्तित्व प्रकाशमान् होता है, जिसे तैत्तिरीयोपनिषद् और भी स्पष्ट करती हे – *'असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत।'* उपनिषद् के भाष्यकार ने यहाँ असत् को अव्यक्त और 'सत्' को नामरूपमय प्रत्यक्ष जगत् के रूप में देखा है। फिर, *'ततो वै सत् अजायत'* के साथ ही *'तदात्मानं स्वयम् अकुरुत'* कहकर असत् से सत् के रूपान्तरण को ही दर्शाया है। उसकी दृष्टि आत्मा को क्रियात्मक शक्ति के रूप में देखती है। 'तदात्मानं' (तत् + आत्मानम्) अर्थात् वह आत्मा अथवा 'वहरूप (तत् + एकम्) 'तदेकं' आत्मा।

नासदीय सूक्त के अन्य मन्त्रों में 'तत् एकम्' की असत् या अव्यक्तरूप शक्ति के रूप में प्रतीकात्मक व्याख्या है। यथा – 'सलिलं' गत्यर्थक है। 'अन्धकार' अगत्यर्थक है। 'तत्' की गत्यर्थक शक्ति जलधार की तरह ही शक्तिरूप है, किन्तु वह शुद्ध है और अपने–आप का आधार है। इस तरह अवात या निर्वात 'वह' (तत्) अपनी अप्रत्यक्षित आभ्यन्तरिक ऊर्जा पर ही स्वधया आश्रित होता हे। इसे शक्ति की प्रतिबन्धित अवस्था में होना कहा जाता है। 'तदेकं' की गत्यात्मकता वस्तुतः उसकी कामना अर्थात् स्थितिक ऊर्जा में निहित होती है। और कामना है – *'बहुस्यां प्रजायेयेति।'* 'वह' (तत्) रूपान्तरित होकर 'सत्' का रूप लेता है। फिर, 'तत्' और 'सत्' का समन्वय होता है। यह पहली और अन्तिम शक्त्यात्मक समन्विति ही 'सत्ता' रूप से शक्त्यात्मक कार्यरूप लेती है। यही इस तरह स्वयम्भू कहा जाता है। यह ब्रह्माण्डरूप सृष्टि इस शक्त्यात्मक कार्य अर्थात् स्वयम्भूरूप शिव का विस्तार है। दूसरे शब्दों में शक्त्यात्मक कार्यशक्ति का ही रूपान्तरण है द्रव्यात्मक कार्यशक्ति। द्रव्य और शक्ति दोनों ही शक्तिरूप हैं। आधुनिक विज्ञान 'शक्ति' को सूक्ष्म द्रव्य और 'द्रव्य' को संचित शक्ति, के रूप में परिभाषित करता है। दूसरे शब्दों में सम्पूर्ण सृष्टि शक्तिरूप है। विशुद्ध शक्ति जहाँ तत् रूप से निर्विकार, निरपेक्ष, निर्गुण है, वहाँ द्रव्यात्मक कार्यशक्ति को त्रिगुणात्मक कहा गया है। वैसे त्रिगुणात्मकता मोक्ष से सम्बद्ध होने के कारण सृष्टि के व्यवस्थापरक विकास की आर्ष अवधारणा का अंग नहीं कहा जा सकता। किन्तु धर्म, कर्म के त्रिगुणात्मक अर्थरूप सृष्टि के व्यवस्थापरक विकास को अच्छी तरह देखा और समझा जा सकता है। 'धर्म' द्रष्टृत्व है, कर्म (कार्य) कर्तृत्व है और अर्थ कार्य है।

'शब्द' और 'जीव' दोनों प्राणाधारित है, किन्तु दोनों एक नहीं; क्योंकि शब्द का अस्तित्व प्राण की वाचिक अभिव्यक्ति का निदर्शन करता

है और 'जीव' उसके कार्यरूप अभिव्यक्ति का। और दोनों की समन्वित अभिव्यक्ति होती है शारीरिक अन्तर्वेशन में। समन्वय का शक्त्यात्मक रूप भी शक्तिगत होने से अद्वैत है। और यह समन्वय अपने पारमार्थिक स्तर पर सत् (कारित्व)–असत् (क्रिया) के समन्वय का, भाव (क्रिया)–अभाव (कारित्व) के समन्वय का, या शक्ति–शक्त के समन्वय का निरूपक है; क्योंकि इस समन्वय का ही पारिणामिक रूप है – 'स्वयम्भूरूप' अद्वैत। 'कारण' और 'कार्य–दनों रूपों में शक्ति अद्वैत है। *"पूर्णमदः पूर्णमिदं"*।

जब हम यह कहते हैं – "ईश्वर में हमें दो तत्त्व मिलते हैं, शिव और शक्ति' (उपनिषदों की भूमिका, पृ0 64) तब हम ईश्वर को 'शिव' के रूप में शक्तिमान् तो मान ही रहे होते हैं, जो अपने–आपमें शक्ति + शक्त का निरूपक है। फिर 'शक्ति' का अलगाव कैसा? ध्यातव्य है कि अमरकोष ने 'ईश्वर' पद को 'शिव' का ही एक पर्याय माना है। वस्तुतः 'ईश्वर' अपने–आपमें 'शिवः' अर्थात् शक्तिमान् अर्थात् 'शक्ति' और 'शक्त' की समन्विति है। 'शक्ति' अपने–आपमें तब तक प्रतिबन्धित 'आनीदवात स्वधया' रूप में ही रहती है, जबतक क्रिया–कारित्व में रूपान्तरित होती हुई उनकी समन्विति में कार्यशील रूप धारण नहीं कर लेती। वस्तुतः ईश्वर शक्तिमान् के रूप में शक्ति और शक्त की समन्विति शिवरूप है।

फिर, 'अगर हम इस कथन, को "यदि 'सत्' आदिसत्ता को उसकी अभिन्न एकता में सूचित करता है, तो 'सत्य' अपनी भिन्नताओं में व्याप्त वही सत्ता है" (वही) – मानें तब हम यह नहीं देख रहे होते कि 'सत्' और 'सत्य' के बीच 'यत्' रूप एक ऐसी कड़ी छूट रही है जिससे जुड़कर ही 'सत्' सत्य रूप में पारिणामिक रूप धारण कर सकता है। 'सत्य' स्वयं में पारमार्थिक स्वयम्भू, शिव और शक्तिमान् का स्वरूप है। *'सत्यम् शिवम् सुन्दरम्'* का उद्घोष तो यही सिद्ध करता है। उसे मात्र 'सत्' रूप नहीं समझा जा सकता सत्‌रूप रखे जाने की बात तो दूर ही रहती है। सत्य को सत् का समरूप समझना जहाँ उसे रीढ़विहीन करना है, वहाँ सत् को ही सत्य समझना स्वयं शब्द–ब्रह्म को अस्वीकार करना है। 'ब्रह्म' पूर्णता का द्योतक है, अपूर्णता का नहीं। 'सत्' अपूर्ण है; क्योंकि सत नहीं सत् है। हमने नासदीय सूक्त में वर्णित 'तदेकं' के 'तत्' रूप को प्रतिबन्धित क्रिया–शक्ति के रूप में देखा है। 'क्रिया' की प्रतिबन्धित सिसृक्षारूप प्रेरणा (काम) के साथ ही टूटती है। इस तरह नासदीय सूक्त का

"आनीदवातं स्वधया तदेकं", प्रतिबन्धन के हटने से अपने क्रियात्व और कारित्व के रूपातरणें की समन्विति में कार्यकारी सत्ता का रूप लेता है। 'सत्ता' वस्तुतः क्रियापरक है। वह शक्त्यात्मक है और कार्यशीलता का कारण है। तत् और सत् की इस समन्विति को ही 'ओंकार' अर्थात् प्रणवरूप सत्ता माना गया हैं – *"ॐ तत् सत्।"* यही शक्त्यात्मक सत्य है, ईश्वर है, शिव या शक्तिमान् है। यह सृष्टि का बीजरूप है। बीजरूप शक्तिमान् में निहित क्रिया को धातुरूप माना गया है। 'बीज' का अङ्कुरण अर्थात् उस क्रिया की क्रियाशीलता उसकी सिसृक्षा पर निर्भर है। सिसृक्षा अनुकूलता का विषय है। अनुकूलता के अभाव में बीज का अङ्कुरण प्रतिबन्धित रहता है। इस तरह 'सत्ता', वस्तुतः क्रियावाची या क्रियापरक तत् को होती है। दूसरे शब्दों में सत् + तत्, वस्तुतः 'तत्' का रूपान्तरण और तत् की कार्यकारिता का साधन सिद्ध होता है।

'व्यक्ति' अपनी व्यक्तता में व्यक्तित्वहीन नहीं होता, फलतः वह क्रियाशील व्यक्तित्व का कार्यकारीरूप होता है। 'कर्त्ता' क्रिया का कार्यकारी रूप होने से ही कार्यरूप सृष्टि का विस्तारक है। यहाँ हमारे समक्ष कारण–जगत् और कार्य–जगत् की अभिन्नता स्पष्ट होती है। 'क्रिया' कारित्व से अलग या 'शक्ति' शक्त से अलग रहकर कार्यकारी अस्तित्व या सत्ता नहीं हो सकता। 'सत्ता' कार्यकारी होती है, जिसमें 'क्रियाशीलता' विस्तार का और 'कारित्व' विस्तारक रूप में गतिशील होते हैं।

यहाँ हम स्वार्थ, सर्वार्थ और परमार्थ को स्पष्टतः देख पाने का प्रयत्न कर सकते हैं। स्वार्थ ऐन्द्रियक 'स्व' का अर्थ देता है; आत्मा 'सर्व स्व' का अर्थ देता है; और ब्रह्म 'परम स्व' का अर्थ देता है। ये क्रियापरक दृष्टि के निरूपक हैं। इस तरह व्यक्ति अपनी इन द्रष्टृ शक्तियों से सम्पूर्ण कार्यकारी ब्रह्माण्ड को देख सकने में समर्थ होता है। ऋग्वेद का विराट् पुरुष (पुरुष सूक्त 10.90) व्यक्ति का व्यक्तित्वरूप ही तो है।

अब यदि यहाँ यह कहा जाय – "ईश्वर के व्यक्तित्व की कल्पना मानवीय लीकों पर नहीं करनी चाहिए। उसे एक विराट् पुरुष के रूप में नहीं सोचना चाहिए। दिव्य में हमें मानवीय गुण, जैसे कि वे हमें ज्ञात हैं, आरोपित नहीं करने चाहिए।" (वही, पृ0 65) – तब हम मानव को मनःपुरुष से और ब्रह्म को उसके 'बृंह् मनित्व' से अलग कर रहे होते हैं। यह मानवव्यक्ति के अन्दर व्याप्त आन्तःकरणिक पुरुष है, जो 'ब्रह्म' है;

और 'ब्रह्म' स्वयं 'बृंह् मनिन्' रूप 'मनःधर्मा मानव–दृष्टि है। मानव–दृष्टि? अर्थात् मननशील जीवन की दिव्य दृष्टि अर्थात् क्रियात्मक जीवन की क्रियापरक दृष्टि। मानव जातिबोधक है, जबकि 'व्यक्ति' मानव का ही व्यक्तिबोधक अर्थात् कार्यपरक रूप होता है। व्यक्ति में 'शरीर' कार्यशील होता है और 'मनस्' क्रियाशील। स्पष्ट है कि 'शरीर' व्यक्तिबोधक है और 'मनस्' जातिबोधक या सामान्य बोधक। मनस् की असीमता से व्यक्ति असीम मानसिक का उपयोग करता है। 'जाति' असीम का निरूपक है। 'मनस्' क्रियापरक या भावपरक है। 'सत्ता' क्रियापरक है। सत्ता या क्रियात्मकता में ही उपक्रम निहित होता है। इस तरह 'सत्ता' प्रातिपदिकार्थक है। *"प्रातिपदिकार्थः सत्ता।"* दूसरी ओर 'धातु' का अर्थ सत्ता होता है और वह क्रियापरक या भावपरक है। इस तरह 'भाव वचनो धातुः', *'क्रियावचनो धातुः"; 'जातिमेके क्रियामाहुरनेकव्यक्तिवर्त्तिर्नीम'* आदि उक्तियाँ इसके ही साक्ष्य हैं। (स्फोट दर्शन, पृ0 64 से आहृत)

इस तरह बिना मनःरूप साधन और मननरूप साधना के स्वयं ब्रह्म प्रतिबन्धित है और बिना ब्रह्मज्ञान के मानव पशुमात्र रह जाता है; क्योंकि ब्राह्मीय दृष्टि ही मानव की पारमार्थिक दृष्टि है। वस्तुतः 'मानव' अपने 'धृ + मन्' अर्थात् धर्म से प्रत्यक्ष का द्रष्टा होता है। मानव ही 'मन् + क्तिन्' अर्थात् मतिरूप में विवेचक, अत् + मनिन् अर्थात् आत्मारूप में सार्वका द्रष्टा और बृंह् + मनिन् अर्थात् ब्रह्मरूप में परमार्थ का द्रष्टा है। 'मनु' की सन्तान (अपत्य) 'मानव', मूलतः मनस्तेज रूप है। मनु अर्थात् 'मन् + उ'। ध्यातव्य है कि 'उ' तेज का प्रतीक है, शिवः रूप है। 'मन' शिवः शक्तिमान्रूप है।

स्थूल शरीर के आभ्यान्तर व्यक्तिरूप से सोता पुरुष वस्तुतः इसी मनस्तेज 'शिव' का रूप है। शिव सर्वकल्याणकारी हैं। 'शक्ति–शक्त' की समन्विति में शिव ही स्रष्टा है। अपने ही रूपवैभिन्य में वे अन्नरूप पालक हैं; और अपने ही विघटन में प्रलयंकारी भी हैं। शिव ही ईश्वर महेश्वर, भूतेष हैं। 'भू', 'भव' और भाव भी वे ही हैं। वे सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड के अस्तित्व, स्थिति और प्रलय के कारण हैं। उन्हें ही 'तज्जलान' कहा गया है। तज्जलान की व्याख्या 'तत् ज', 'तत् ल' और 'तत् अन्' के रूप में हुई है। अर्थात् 'तत से जन्म', 'तत् में ही लय' और, 'तत् से ही अनन्' होता है।

'सत्य' वस्तुतः शक्त्यात्मक आदिकार्यकारी तत्त्व होने से निरपेक्ष है। सत्य का 'सत्' और 'यत्' दोनों ही क्रिया–शक्ति रूप होने से वह किसी का सापेक्ष नहीं होता। निरपेक्षता शक्ति का और सापेक्षता द्रव्यात्मक

कार्य का गुण है। ब्रह्माण्ड के द्रव्यपरक होने से इसके सब अवयव सापेक्षिक देखे जाते हैं। क्रिया का द्रष्टा ही निरपेक्ष को देख सकता है।

आश्चर्य होता है तत् (तदेकं) और यत् के क्रियात्व को देखते हुए भी कारकवादी विचारक क्रिया को कारक की माया कैसे कह सके हैं, जबकि क्रियात्मकता के अभाव में कारक स्वयं शववत् हो जाता है। *"शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किंचन।"* 'सत्' अपने आपमें कारक नहीं, वरन् क्रिया–शक्ति का कारित्वरूप है। 'कारित्व' जबतक क्रियात्व से न समन्वित हो तबतक न तो स्वयम्भू रूप महेश्वर विकसित हो पाता है और न ही वह कारकरूप अस्तित्व सिद्ध हो पाता है। स्वयम्भू आदिकारक है। वह सूक्ष्म कारण–जगत् का प्रतीक है।

'प्राण' जीवन–शक्ति है जो क्रिया–शक्ति के रूप में क्रिया–पुरुष है। प्राण, अपान, समान, व्यान और उदान तो शक्त्यात्मक प्राण के कार्यकारी नाम हैं। वह, जिसे हम व्यक्त और नामरूपधारीरूप में देखते हैं, वह तो सदांश (सत् + अंश) मात्र है, किन्तु, जिसे हम नहीं देखते और जो क्रियात्मक है, वह आर्ष दर्शन का 'तदेकं' अर्थात् शक्त्यंश ही अपने रूपान्तरण और समन्वयन में सृष्टि का कारण है। स्रष्टा शिव जन्म नहीं देता, अपनी ही डमरू की ध्वनि पर नर्तन करता हुआ अपना विस्तार करता है। वह स्वयं भी जन्म नहीं लेता अवतरित होता है। 'नेति नेति' की व्याख्या में वह लोकेतर नहीं होता, वरन् सर्वत्र सर्वव्याप्त, सार्वभौम, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान् के रूप में रहता है। वह निरपेक्ष है; क्योंकि सर्वलोक उससे ही अपेक्षित है। उसे किसी की भी अपेक्षा नहीं।

डा0 राधाकृष्णन् ससन्दर्भ लिखते हैं – "निरपेक्ष सत् कोई ऐसा विद्यमान् गुण नहीं है जो हमे चीजों में मिल सके। वह चिन्तन का विषय या उत्पादन का परिणाम नहीं है। जो चीजें हैं वह उनका बिल्कुल उलट है और उनसे मूलतः भिन्न है, जैसे कि अनस्तित्व अपने तरीके से होता है। उसे केवल नकारात्मक शब्दों में या उपमा द्वारा व्यक्त किया जा सकता है। वह वह है, जिसके पास से हमारी वाणी और मन, उसकी पूर्णता को ग्रहण न कर सकने के कारण, लौट आते हैं। वह वह है, जिसे मनुष्य की जिह्वा ठीक–ठीक व्यक्त नहीं कर सकती और मानवबुद्धि ठीक–ठीक सोच नहीं सकती।" (उपनिषदों की भूमिका, पृ0 67)।

यहाँ डा0 राधाकृष्णन् ने निरपेक्ष सत् के सन्दर्भ से गुण की बात की है, और औपनिषदिक कथनों का आधार लिया है। फलतः यहाँ भी हमें

मानव–मन को 'सत्' की सत्ता को ही स्वीकार करने का उपदेश दिया गया दीखता है। 'सत्' की अद्वितीयता को सिद्ध करने में 'असत्' को अनास्तित्विक या असत्य सिद्ध कर दिये जाने का मात्र प्रयास ही नहीं किया जाता, वरन् उस कथन को सत्य मान लेने को विवश कर दिया जाता है।

प्राणरूप आत्मा क्रियाशील द्रष्टा है, निष्क्रिय द्रष्टा नहीं। वह वाग्मय है; क्योंकि ओम (ॐ) का नादब्रह्म आत्मा के नाद से मिलकर ही सार्वलौकिक होता है या हो सकता है। वस्तु निरपेक्ष नहीं होती, क्रिया निरपेक्ष होती है। कारक क्रिया के क्रियात्व और कारकत्व की समन्विति का परिणाम है, मात्र सत् कारकरूप नहीं, वरन् कारकत्व का निरूपक है। कारक का 'कारकत्व' या 'कारित्व' वस्तुतः क्रियारूप ही है। 'क्रिया विकृत नहीं होती, रूपान्तरित होती है। क्रिया (बल या शक्ति) का जन्म नहीं होता, विस्तार होता है। विस्तार की प्रक्रिया को साधन और अयन की अपेक्षा होती है। जिस अयन या दिक्–काल में विस्तार होता है वह सृष्टि–काल और जिस काल में विस्तार अवरूद्ध हो वह प्रलयकाल है। ऋग्वेद का नासदीय सूक्त और पुरुष सूक्त इसी यथार्थ–परमार्थ का विवेचक–व्याख्याता है। नासदीय सूक्त का 'तदेकं' और पुरुष–सूक्त का सहस्रशीर्सा पुरुष एक है। प्रलय–काल में क्रिया–पुरुष कार्य–पुरुष को स्वयं में समेट लेता है और अपनी निर्द्वन्द्वता में प्रसुप्तावस्था में अथवा प्रतिबन्धित अवस्था में चला जाता है।

कठोपनिषद् (1.3) की मन्त्रोक्ति है – *"इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः। मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः।।"* महतः *परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः। पुरुषान्न परं किंचित्सा काष्ठा सा परा गतिः।।* (म० 10 एवं 11) अर्थ है – इन्द्रियों से शब्दादि विषय अधिक शक्तिमान हैं और शब्दादि विषयों से मन प्रबल है। 'मन' से भी अधिक प्रबल है बुद्धि (मति) और बुद्धि से भी बड़ी है आत्मा। इस महान् आत्मा से भी प्रबल है अव्यक्त और अव्यक्त से भी श्रेष्ठ है 'पुरुष'। पुरुष से श्रेष्ठ कुछ नहीं।'

श्वेताश्वतरोपनिषद् की उक्ति है – *"एको देवः सर्वभूतेषु गूढ़ः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा। कर्माध्यक्ष्यः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च।।* (अ० 6 मन् 11) यहाँ एक ही देव (कार्यनिर्वाहक शक्ति) को सब भूतों (प्राणियों) में निहित और व्याप्त अन्तरात्मा कहा गया है। उसे ही 'कर्माध्यक्ष' भी कहा गया है। 'कर्म' वस्तुतः कारकरूप है। कारकों का

अध्यक्ष है 'कर्ता'। स्पष्ट है कि प्राणियों की कार्यशीलता का कारण भी उसी देव को माना गया है। वह प्राणियों के शरीर में रहकर उसकी चेतना का भी कारण है। उसे सर्वथा विशुद्ध और निर्गुण माना गया है।

इसे श्वेताश्वतर उपनिषद् आदिकारण के रूप में देखता है – *"आदिः स संयोगनिमित्तहेतुः परस्त्रिकालादकलोऽपि दृष्टः।"* (वही, मन्त्र–5 पूर्वांश)। वह आदि कारण, तीनों कालों से सर्वथा अतीत और कलारहित होने पर भी संयोग का कारण है। भाष्यकार ने *"संयोगनिमित्तहेतुः"* की व्याख्या 'प्रकृति' के साथ जीव का संयोग कराने में कारणों का भी कारण' के रूप में किया है।

इसे ही इस उपनिषद् ने इस रूप में भी देखा है – *"नैव स्त्री न पुमानेष न चैवायं नपुंसकः। यद् यच्छरीरमादत्ते तेन तेन स युज्यते।"* (वही, अ0 5 मन्त्र – 10)। यह न तो स्त्री है, न पुरुष और न ही यह नपुंसक है। यह जब जिस शरीर को ग्रहण करता है, उस समय उससे संयुक्त होकर वैसा ही बन जाता है। स्पष्ट है कि यह सर्वभेदशून्य और सर्वउपाधिरहित है।

स्पष्ट है कि आज की वैज्ञानिक व्याख्या के अनुरूप शक्त्यात्मक आदिकार्यरूप स्वयम्भू से भिन्न कोई दूसरा अस्तित्व या सत्ता नहीं। वह मूलतः शक्ति और शक्त का समन्वय है। उपर्युक्त *'संयोगनिमित्तहेतु'* के रूप में यह शक्ति और शक्त ही क्रिया–कारित्व के रूप में अर्थदायी अर्थात् परिणामप्रदायी सिद्ध होता है।

'सत्' को सत्य या परमशक्ति माने जाने की स्थिति में इन्द्रिय–प्रत्यक्ष अपनी एकांगिता में न तो धृ + मन् = रूप धर्म का विषय बन पाता है और न ही मति से विवेचित और विजानित हो पाता है। फलतः वह आगे ब्रह्म–दृष्टि का अंग भी नहीं बन पाता। ऐन्द्रियक स्वार्थ में मन रोगग्रस्त हो जाता है। यह रोग भी वस्तुतः आतंक का पर्याय है। 'आतंक' मन का ही रोग है। मन का रोग मात्र वास्तविक विज्ञान से नहीं, वरन् पारमार्थिक विज्ञान (ब्रह्मज्ञान) या अध्यात्म विज्ञान से दूर होता है।

इस तरह आर्ष दर्शन वस्तुतः मनोदृष्ट 'आदर्श' है – दर्शना भी और कर्मणा भी। दर्शना वह आदर्श है; क्योंकि वह मनःदृष्टि का आ–लोचन है; और, कर्मणा वह आदर्श है; क्योंकि अभ्युदयकारी और निःश्रेयसप्राप्ति का मनःसाधन है। निरुक्त भाष्यकार ने ऋषिदर्शनात् की व्याख्या इस

प्रकार की है–'ऋषि' को 'ऋषिर्दशनात्' कहकर परिभाषित किया है। *ऋषिर्दर्शनात्–पश्यति ह्यसौ सूक्ष्मानप्यर्थान्। मन्त्राः स्तोमाः तानसौ ज्ञानेन पश्यतीति एवं औपमन्यवः आचार्य्यो मन्यते। ब्राह्मणमपि चैतस्मिन्नर्थे दर्शयति – "तद्यदेनांस्तपस्यमानान् ब्रह्म इंत्यादि। यदेनान्–तपस्यमानान् ऋषीन् ब्रह्मऋग्यजुः सामाख्यं, स्वयम्भु 'अकृतकम् अभ्यानर्षत् आविर्भूतमित्यर्थः' अनधीतमेव। तदृषीणामृषित्वम्।"* (अ0 2)। अर्थात् मन्त्र–दर्शन से ऋषि 'ऋषि' रूप परिभाषित होता है। वह अपनी सूक्ष्म दृष्टि से मन्त्रोंके गूढ़ अर्थों को भी देख लेता है। औपमन्यव के विचारानुसार ऋषि ने मन्त्र–समूहों (स्तोम) को देखा (ददर्श) है, उन पर गूढ़ विचार किया है – उनके तत्त्वज्ञान को प्राप्त किया है। यही कारण है कि वे ऋषि कहलाते हैं। ऋषि का ऋषित्व ज्ञान के मानसिक प्रत्यक्षण में है।

आदर्श अपने 'आ–दर्श' रूप में दृश्य की सम्पूर्ण दृश्यमानता से परिभाषित होता है। 'दर्श' (दृश् + घञ्) का अर्थ सूर्य–चन्द्र के एक साथ रहने की स्थिति का बोधक है। यह पूर्णमासी की प्रतिलोम है। स्पष्ट है कि 'आदर्श' अपने दर्शनरूप में एकांगिक नहीं होता। इस तरह यह आलोचन का पर्याय है। 'लोचन' का अर्थ द्रष्टृत्व होता है।

'आलोचन' (आ–लोचन) से वस्तुतः दृश्यमानता की पूर्णता निरूपित होती है। 'दर्शन' इसी अर्थ में परिभाषित होता है। वह मात्र वाह्य चक्षु अर्थात् आँखों के लिये ही दृश्यमान् नहीं होता, वरन् सम्पूर्ण ज्ञानेन्द्रियों की दृश्यमानता के साथ आन्तःकरणिक दृश्यमानता को भी प्रमुखतया प्रश्रय देता है। इस तरह दर्शन की परिभाषा – *'दृश्यते अनेन इति दर्शनम्'* – के अनुसार वाह्य चक्षु के साथ अन्य ज्ञानेन्द्रियों यथा नाक, कान, जिह्वा और त्वचा के द्वारा अनुभूत (अनुभव किया गया) ज्ञान को समेकित रूप से 'दर्शन' कहा गया है। 'दर्शन' वस्तुतः अपने–आपमें सम्पूर्ण सृष्टि का प्रत्यक्षकर्ता है। वह पूर्ण को उसकी पूर्णता में देखता है। वह कार्य (क्रिया–कारित्व की समन्विति) और कारण (क्रिया और कारित्व अलग–अलग) का स्पष्ट द्रष्टा है। वह अगर दिन के उजाले के प्रत्यक्ष को प्रत्यक्षतः देखता है, तो अन्धेरे (अमावस्या की घोर अन्धेरी रात) के रहस्य को भी प्रत्यक्षतः नक्षत्रवत् प्रत्यक्षित करता है। ऋषि का ऋषित्व इसी प्रत्यक्षण से परिभाषित होता हैं

यहाँ गीता के कृष्ण का व्यक्तित्व स्वतः हमारे समक्ष आ जाता है। गीता के कृष्ण ज्ञानमय कर्म के ज्ञाता हैं, मात्र 'ज्ञान' के, अथवा मात्र

'कर्म' के पृष्ठपोषक नहीं। 'ज्ञान' वस्तुतः 'कारण'रूप क्रियात्मक अस्तित्व को जानकर कार्यात्मक निश्चिति को सुनिश्चित रूप से जानना है।

'कृष्ण' शब्द वस्तुतः क्रियावाची है। इसकी व्युत्पत्ति 'कृष् + नक्' रूप में हुई है। यहाँ 'कृष्' धातु का अर्थ 'खींचना' शब्द से लिया गया है। इस 'खींचना' का भी अर्थ नेतृत्व से लिया गया है। वैसे 'कृष्' कृषि–कर्म से भी सम्बद्ध है। 'कृषि' वस्तुतः ज्ञानमय कर्म का क्षेत्र है। ज्ञानमय कर्म को ही 'यज्ञ' कहा गया है। *'यज्ञः कर्मसु कौशलम्'* । 'वार्ता' के सन्दर्भ से कौटिलीय अर्थशास्त्र की उक्ति है – *कृषिपशुपाल्ये वाणिज्या च वार्ता। धान्यपशुहिरण्यकुप्यविष्टि प्रदानादौपकारिकी। तया स्वपक्षं परपक्षं च वशीकरोति कोशदण्डाभ्याम्।* (प्र0 1, अ0 3, श्लो0 1)। अर्थात् कृषि, पशुपालन और व्यापार, ये वार्ताविद्या के विषय हैं। यह विद्या, धान्य, पशु, हिरण्य, ताम्र आदि खनिज पदार्थ और नौकर–चाकर आदि को देनेवाली परम उपकारिणी है। इसी विद्या से उपार्जित कोश और सेना के बल पर राजा स्वपक्ष तथा परपक्ष को वश में कर लेता है।

अब अगर हम 'कृष्ण' शब्द को देखें तो कृष्ण के पारमार्थिक अर्थ को समझने में आसानी होगी। ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति है – *अहश्च कृष्णमहरर्जुनं च विवर्त्तते रजसी वेद्याभिः। वैश्वानरो जायमानो न राजावातिरज्ज्योति– षाग्निस्तमांसि।।* (6.9.1) अर्थात् रात्रि और दिन दोनों अपने वर्ण से भूतों को रंग देनेवाले वेदितव्य प्रवृत्तियों से युक्त बारी–बारी आते–जाते रहते हैं। दोनों का क्रम अव्याहत और सतत है। उदय होता हुआ सूर्य जिस प्रकार अपने प्रकाश से अन्धकार को मिटा देता है उसी प्रकार यह वैश्वानर नाम की अग्नि रात के समय अपनी चमक से अन्धकार को हटा देती है।"

यहाँ 'अर्जुन' को 'दिन' और 'कृष्ण' को रात्रि का निरूपक माना गया है। दोनों ही ज्योतिस्वरूप और एक दूसरे के पूरक हैं। अर्जुन और कृष्ण नर–नारायण के रूप में भी एक ही कहे गये हैं। और पाण्डुपुत्र अर्जुन तथा देवकीनन्दन कृष्ण के रूप में भी वे एक ही हैं। कृष्ण अपने वेदितव्यरूप में स्वप्रकाशमान् चेतनमय सम्पूर्ण जगत् के आदिकारणरूप हैं। वे सृष्टि के आदिअन्धकार अर्थात् रहस्यमय अव्यक्त चेतना की प्रसुप्त या प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति के निरूपक हैं, और अर्जुन की समन्विति में वे ही प्रकाशमय कार्यरूप चेतन–शक्ति अर्थात् शक्त्यात्मक कार्यशक्ति के

निरूपक होते हैं। यह शक्त्यात्मक कार्य—शक्ति ही सम्पूर्ण स्थूल कार्य—शक्ति का विस्तारक है।

'कृष्' धातु से व्युत्पन्न 'कृष्ण' शब्द का सम्बन्ध भौगोलिक और फिर कृषि विज्ञान से भी होता है। सूर्य और पृथ्वी की सापेक्षिक गत्यात्मक स्थिति में पृथ्वी की भौगोलिक स्थिति में जहाँ दिन—रात, महीना—वर्ष, ऋतु परिवर्तन की स्थितियाँ बनती हैं वहाँ कृषि विज्ञान का फलितरूप अन्न—उत्पादन को भी प्रभावित होता है।

छन्द और अलंकार से भारित ऋग्वेद का यह मन्त्र, वैज्ञानिक दृष्टिकोण का एक बहुत ही सुन्दर उदाहरण है। अगर हम भूमध्य रेखा के उत्तर—दक्षिण में सूर्य की स्थिति को देखें तो उसके दो अयन—रूप दिखायी देते हैं, जिन्हें उत्तरायण और दक्षिणायण की स्थिति कहते हैं। सूर्य की इसी आयनिक (अयन से सम्बन्धित) स्थिति के कारण ही ऋतुपरिवर्तन सम्भव होता है। सूर्य की गर्मी जहाँ धरती के जल—तत्त्व को सोखती है वहाँ वह उसे आकाशीय जल के रूप में वर्षा के द्वारा पुनः धरती पर गिरा भी देती है। अयन—परिवर्तन के साथ ऋतु—परिवर्तन की यह सौरमण्डलीय स्थिति अपने—आपमें कृषि—कार्य के लिये लाभप्रद होती है। इस विज्ञान के विज्ञाता ही कृषि—उत्पादन का लाभ उठा पाते हैं। (*इत् तद् विदुस्त इमे समासते*)। दक्षिणायन की इस सौर—स्थिति को सूर्य की रात्रि कहते हैं।

स्पष्ट है कि 'कृष्ण' शब्द मात्र रात्रि के अन्धकार का ही निदर्शन नहीं करता, वरन् कृषि—कार्य के विज्ञान का भी आनुभविक विजानन प्रदान करता है। इस रूप में 'कृष्ण' शब्द कृषि—क्षेत्र में नेतृत्व का भी निरूपक या निदर्शक सिद्ध होता है।

'सविता' के सन्दर्भ से निरुक्त की उक्ति है – *"तस्य कालो यदा द्यौरपहततमस्काकीर्णरश्मिर्भवति।"* तस्यैषा भवति। अर्थात् उस सविता का समय वह है जब द्युलोक अन्धकार रहित होता है और पृथ्वी पर अन्धकार रहता है। सृष्टिकालीन घोर अन्धकार के बीच नासदीय सूक्त का मन्त्रद्रष्टा जिस *"आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास"* के रूप में स्वप्रकाशित और स्वप्रश्वसित 'तदेकं' तत्त्व को देखता है वह कृष्ण ही है, जो स्वप्रकाश से प्रकाशित हो सकने में समर्थ है। (अ0 12, पाद0 2)।

'सविता' से सन्दर्भित ऋग्वेदीय इस मन्त्रोक्ति को देखें – *"विश्वा रूपाणि प्रतिमुंचते कविः प्रासावीद्भद्रं द्विपदे चतुष्पदे। वि नाकमख्यत्*

सविता वरेण्योऽनुप्रयाणमुषसो वि राजति।।" (ऋ0 5.81.2)। यहाँ कवि को क्रान्तदर्शिन अर्थात् सर्वज्ञ और प्रज्ञावान्‌रूप में देखा गया है। कवि की बौद्धिकसह–आनुभविक गतिशीलता उसके सतत क्रियाशील रहने का उद्‌बोधन देती है। प्रकाश को फैलाता सविता देव ऐसा लगता है मानों अन्धकार दूर करता वह, सबों को प्रकाशित करता, उनमें ज्ञान भर रहा है। उषा आगे चलती हुई रात्रि के घोर अन्धकार को दूर करती जाती है और अन्ततः सविता देव को उसके दीप्तावस्था को प्राप्त होने का अवसर देती है। द्युलोक का प्रकाश पृथ्वीलोक के अन्धकार को दूर करता है।

'सविता' के प्रकरण से निरुक्त ने *'अघोरामं सवित्रमालभेत'* की ब्राह्मणोक्ति का आधार लेकर *'अघोरामः'* को सावित्र के रूप में विजानित कहा है। *"अघोरामः सावित्रः इति विज्ञायते।"* निरुक्त ने अघोराम और सावित्र की समानता में उपर्युक्त मन्त्र में वर्णित द्यौ के प्रकाश और पृथ्वी पर फैले अन्धकार की स्थिति का आधार लिया है। उषा का आगमन सूर्योदय का प्राकृतिक प्रतीक है। सूर्य के दिप्तरूप से पृथ्वी पर फैले अन्धेरे का क्रमशः दूर होना एक साथ अन्धेरे–उजाले को हमारे समक्ष प्रदर्शित कर जाता है। इस दृश्य को जहाँ मन्त्रद्रष्टा ने अर्जुन–कृष्ण के रूप में देखा है, वहाँ उसने *"अघोरामः सावित्रः"* के रूप में भी देखा है। 'अघोराम' अर्थात् खंजन पक्षी। अघोराम पक्षी का पैर काला होता है, और पृथ्वी पर फैला अन्धकार उसके पैरों का प्रतीक कहा गया है। निरुक्त ने यहाँ *'अघोरामः'* के 'राम' को 'कृष्ण' स्वरूप माना है; क्योंकि राम और कृष्ण दोनों काले हैं। इस तरह 'अघोरामः' अर्थात् *'अधस्तात् रामः'*। रंग की समानता के कारण *'अधस्तात् रामः'* को ही 'अधस्तात् कृष्णः' का रूप दिया गया है। *'अधस्तात् रामः अधस्तात् कृष्णः इति अघोरामः।"* (निरुक्त, द्वादश अध्याय)

उषा का प्रथम आगमन और फिर सूर्य का आगमन– इस स्थिति को ऋग्वेद के मन्त्रद्रष्टा ने इस मन्त्रोक्ति में इस प्रकार देखा है – *"रुशद्वत्सा रुशती श्वेत्यागादारैगु कृष्णा सदनान्यस्याः। समानबन्धू अमृते अनूची द्यावा वर्णं चरत आमिनाने।।"* (ऋ0 1.113.2)। यहाँ 'रुशद्वत्सा' से सूर्यरूप बछड़े का, 'रुशतीश्वेत्यागात' से उषा का, तथा 'कृष्णा' से काली रात का अर्थ लिया गया है। अन्धकार से प्रकाश की ओर बढ़ती रात्रि, ऐसा लगता है, मानो अन्धकार ने प्रकाश के लिये स्थान छोड़ा हो। प्रकाश और अन्धकार अपने–अपने रंगों में भौतिक स्थितियों को रंगते हुए एक–दूसरे से

समानबन्धु की तरह, बिना संघर्ष के, एक सातत्य (निरन्तरता) में, एक–दूसरे को हटाते हुए भी साथ–साथ ही नित्यभाव से रहते हैं। उषा और रात्रि के समान–बन्धुत्व को स्पष्ट करते निरुक्त की व्याख्या है – दोनों *'अमृते अमर–धर्माणौ'* हैं; दोनों एक–दूसरे से मिली हुई है; दोनों प्रकाशमान् हैं – रात्रि नक्षत्रों से प्रकाशमान् और उषा स्वप्रकाश से प्रकाशमान् है।

अपनी अभिव्यक्ति में आर्ष दर्शन सर्वज्ञता का सम्पोषक सिद्ध होता है। वह जहाँ जागतिक जीवन का विज्ञाता है, वहाँ वह सम्पूर्ण सृष्टि के भौगोलिक और खगोलिक स्थितियों का भी द्रष्टा–ज्ञाता है। यही कारण है कि उसका विज्ञान एकदेशीय या एकांगिक नहीं, वरन् सार्वभौमिक और सार्वलौकिक है। विज्ञान की सार्वभौमता या सार्वलौकिकता, वस्तुतः 'सार्व' की सामान्यता में निहित है। इस सार्वभौमता को ही वह उसके चरम समन्वयात्मक रूप में 'अद्वैत' अथवा परम पारमार्थिक शक्ति के रूप में देखता है। आर्ष दर्शन उस अद्वैत की रूपान्तरण–क्षमता को देख कर अभिभूत है – *"असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत।"* (तैत्तिरीयोप0 व0 2, अनु0 2)

महाभारत के अर्जुन–कृष्ण और उपर्युक्त ऋग्वेदीय मन्त्रोक्तियों के अर्जुन–कृष्ण भी, अपने प्रतीकार्थों में समानार्थक ही हैं। कारणरूप शरीरी 'कृष्ण' और कार्यरूप शरीर अर्जुन अपनी साम्पूर्णिक नित्यता (पूर्णमदः पूर्णमिदं...) में ही सर्वत्र विजयी होते हैं; उनके लिये विजयश्री सुनिश्चित रहती है। गीता का प्रारम्भ *'धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे'* अर्थात् मनःशक्ति और कर्मशक्ति (कारण–शक्ति और कार्यशक्ति) की समन्विति के दर्शन से होकर अपनी अनेकविध व्याख्याओं के साथ अन्ततः *'यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः। तत्र श्रीर्विजयो भूतिध्रुवा नीतिर्मतिर्मम*।। (गीता 18.78) तक पहुँचता है। 'दर्शन', 'व्याख्यायन' और 'निष्कर्षण' के रूप में आर्ष वाङ्मय आज भी सार्वकालिक परमार्थिक विज्ञान, दर्शन, धर्म, और साहित्य की समष्टि है। वह जीवन के सत्य को देखता–दिखाता है। ऋषि–दृष्टि सत्–असत् को 'सत्य–असत्य' के रूप में नहीं देखती वरन् वह तो 'सत्–असत्' में 'कारित्व–क्रिया' का दर्शन करती है। *'ऋषयोः मन्त्रद्रष्टारः', 'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'* और फिर, *'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'* के रूप में ऋषि–दृष्टि स्वयं 'क्रियाकारित्व' का समन्वितिरूप बन जाती है। वह जिस क्रियापुरुष को देखती है, वह ऐतरेय उपनिषद् (1.2.3) के सुकृत पुरुष (*पुरुषो वाव सुकृतम्*) से अलग नहीं।

स्पष्ट है, जीवन और जीवन की क्रियाशीलता वस्तुतः क्रिया–शक्ति का ही रूपान्तरण और उसकी ही क्रियाशीलता है। रूपान्तरण–भेद से क्रिया–शक्ति ही स्वयं में क्रिया, कारित्व और कारक है। 'कारक' वस्तुतः स्वयम् क्रिया अर्थात् क्रियात्व और कारित्व की समन्विति है। वह कार्यरूप है और वस्तुतः क्रिया का ही विस्तार है। ऋग्वेद के अनुसार 'तत्'रूप शक्ति ही अजन्मा 'आदिशक्ति' है, जो अपने रूपान्तरणों और समन्वयनों में सृष्टि का विस्तार करता है। 'तत्'–रूप शक्ति अविनाशी है; वह न तो जन्म लेता है और न ही मरता है। गीता की उक्ति इसे इस प्रकार व्यक्त करती है – *"अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत। अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिवेदना।।* (गी0 2.28)। अर्थात् हे अर्जुन! सम्पूर्ण प्राणी जन्म से पहले बिना शरीरवाले और मरने के बाद भी बिना शरीरवाले ही हैं; केवल बीच में शरीरवाले प्रतीत होते हैं। फिर उस विषय में कैसी परिवेदना?

आज के आतंकवादी युग में हमारे राजकीय सत्ताधारियों के विचार में आयुधविज्ञान की वृद्धि भले ही अनिवार्य दिखे, उन्हें विज्ञानवादी दर्शन की वृद्धि का भी आदरपूर्ण ध्यान रखना चाहिए। यह विज्ञानवादी दर्शन वस्तुतः समन्वयवादी दर्शन है, जिसमें क्रिया और कारक का समन्वय है। यहाँ वस्तुतः कार्य–कारण की व्याख्या है। ध्यातव्य है कि कार्य–कारण में 'कारण' किसी भी अन्य दर्शन में परिभाषित नहीं। यह मात्र आर्ष दर्शन ही है, जिसमें 'कारण' को क्रिया–कारित्व रूप में वियोजित करके देखा और पारमार्थिक आधार पर परखा गया है। उसके निष्कर्ष की सार्वभौमता उसके इसी चरित्र में है। क्रिया–कारित्व का निष्पक्ष अध्ययन–चिन्तन–दर्शन ही 'अर्थ' को पारमार्थिक और सार्वभौम बनाता है। आज के अध्येताओं से हमारा पुनः अनुरोध है कि वे अपने अध्ययन में आर्ष दर्शन की गहराइयों को वैज्ञानिक दृष्टिकोण से देखें, उसकी अवैज्ञानिक व्याख्या से दर्शन को विमुक्त करें, और स्वयं विज्ञान को वास्तविकता के विज्ञान से उठाकर पारमार्थिक विज्ञान के स्तर पर ले जाने का प्रयास करें। पूर्णता का ज्ञान न तो मात्र विचारों से होता है और न ही मात्र कर्मों से। पूर्णता का बोध होता है ज्ञान और कर्म की समन्विति से। बृहदारण्यक उपनिषद् इसी पूर्ण की बात 'पूर्णमदः पूर्णमिदः...' कहकर करती है। 'सत्य' ही पूर्ण और कार्यकारी शक्ति है।

आज जब हम व्यक्ति और समाज, देश और विश्व की बात कर रहे होते हैं तब इनकी व्याख्या में इनके अध्येता, आलोचक और व्याख्याता को भूल जाते हैं। हमारा मनोदर्शन या ऋषि–दर्शन इन्हें नहीं भूलता।

आज का विचारक व्यक्ति को देखता है, किन्तु उसकी अभिव्यक्ति के साधन–विधान को नहीं समझता, और, न ही समझना चाहता है। फलतः उसके लिये 'शरीर' सच और 'शरीरी' झूठा हो जाता है। 'आत्मा' भी उसके लिये 'व्यक्ति' या 'समस्त शरीर' का अर्थ दे जाता है। आत्मा को वह 'अत् + मनिन्' के रूप में नहीं देखता। 'विचारणशक्ति' के रूप में गौण हुई आत्मा सप्राणता और साहस के रूप में अथवा *'आत्मा वै पुत्र नामासि'* के रूप में कारकरूप देखा तो जाता है किन्तु, विचारण शक्ति या अभिव्यक्ति के साधन के रूप में कभी नहीं देखा या समझा जाता। सम्भवतः ऐसी ही स्थिति में कठोपनिषद् के उद्दालक अपने पुत्र नचिकेता को मृत्यु को दे सकते हैं जब कि पुत्र तो उनके स्वयं की आत्मा है।

'पुत्र' आत्मा है; क्योंकि वह माता–पिता की वास्तविक प्राणिक अभिव्यक्ति है। वस्तुतः 'व्यक्ति' स्वयं क्रिया–शक्ति की कार्यशील प्राणिक अभिव्यक्ति होने के कारण एकाकी शरीररूप व्यक्ति नहीं, वरन् स्वयं का आलोचक और आभिव्यक्तिक समन्विति है। व्यक्ति का शरीर प्राणवान् है और प्राणिक क्रियाओं में सम्पूर्ण तेज (क्षिति, जल, पावक, गगन, समीर) कार्यशील रूप से समन्वित होता है। तेजों की यही शक्त्यात्मक समन्विति 'आत्मा' के रूप में परिभाषित होती है। वैयक्तिक अवधारणा में, मनःसम्बद्ध होने से आत्मा विचारण–शक्ति से, और वायव्य शक्ति से सम्बद्ध होने के कारण प्राण आभिव्यक्तिक शक्ति से सम्बद्ध है। गीता का 'शरीरी' वस्तुतः आत्मारूप यही क्रियाशील शक्त्यात्मक कार्य–शक्ति है, जिसे 'शरीर' अपनी आवयविक संरचना में अन्तर्हित या अनुस्यूत रखता है।

यहाँ हम 'शरीर' को मन्त्र, तन्त्र और यन्त्र की अभिव्यक्ति के रूप में देखते हैं। ऐतरेय उपनिषद् जब यह कहती है – *'ॐ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्। नान्यत्किंचन मिषत्। स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति'*, तब निश्चय ही वह आदिकार्य–शक्ति के रूप में 'आत्मा को देखती है, जो अपने बीजात्मक रूप में ज्ञानमय कर्म का निरूपक है। ध्यातव्य है कि ज्ञान और कर्म दोनों मनस्क्रियाप्रधान है। 'स ईक्षत' लोकान्नु सृजा इति' के साथ वह (आत्मा) मन्त्रमय हो जाती है। 'मन्त्र' की निर्धारिति के बाद साधन की उपलब्धि और उसकी कार्यात्मक रूप–रेखा की तैयारी होती है। यह 'तन्त्र' के रूप में परिभाषित होता है। साधनों की कार्यात्मक वास्तविक समन्विति यन्त्र के रूप में परिभाषित होती है। 'यन्त्र' अपनी निर्मिति में नियन्त्रक, नियन्त्रित और कारक तीनों रूपों में कार्यशील होता है। *'पुरुषो*

वाव सुकृतम' का पुरुष इसी रूप में व्याख्यायित होता है। इस तरह व्यक्ति आभ्यन्तरिक रूप से क्रियाशील शक्तियों की समष्टि है और वाह्यरूप से कार्यशील ऐन्द्रियक अवयवों की समष्टि। इसी तरह व्यक्ति अपने व्यक्तित्व में व्यष्टि अर्थात् कार्यकारी शक्तियों की समष्टि है। कार्यकारी अथवा कार्यनिर्वाहक शक्ति को आर्ष दर्शन ने 'देवता' के रूप में देखा है और शरीर के हर अंग को उसके कार्यकारी रूप के अनुरूप देवनाम दिया है। क्रिया की शक्त्यात्मक असीमता और शरीर की कार्यात्मक ससीम–कार्यशीलता कार्य–सृष्टि को ससीम–असीम के रूप में व्याख्यायित करती है।

दूसरी ओर 'समाज' पद की व्युत्पत्ति 'सम + अज् + घञ्' के रूप में हुई है। 'सम्' का अर्थ अव्यवस्थित होना या न होना होता है। फिर अव्ययीभव से समस्त होकर 'सो : डम्' की व्युत्पत्ति के आधार पर उपसर्ग के रूप में यह साथ–साथ, बहुत, पूर्णतः, समान, निकट आदि का अर्थ देता है। 'अज्' धातु का अर्थ है नेतृत्व करना। वैसे 'अजः' पद का अर्थ सर्वशक्तिमान्, आत्मा, जीव, ब्रह्मा, विष्णु, शिव आदि भी है।

इस तरह 'समाज' पद का अर्थ समा, समिति, समुच्चय आदि है। अपने उपर्युक्त व्युत्पत्ति के अनुसार यह क्रियापरक है। यह नेतृत्वकारी है। एकाकी व्यक्ति की रक्षा और अभ्युदय इसका विषय है। ऐसी स्थिति में व्यक्ति जहाँ कार्यकारी अस्तित्व है, वहाँ समाज उस कार्यकारी अस्तित्व का पारमार्थिक नेतृत्व है। समाज अपनी संस्थाओं के माध्यम से व्यक्ति का नेतृत्व करता है। आर्ष दर्शन का 'समाज' वैश्विक है। 'व्यक्ति' अपने में आवयविक समष्टि है और समाज वैयक्तिक की समष्टि। समाज में व्यक्ति ही अवयव होता है। फलतः समाज की दृष्टि पारमार्थिक होती है

कार्यकारी अस्तित्व होने के कारण व्यक्ति अपनी ससीमता–असीमता के समन्वय में मर्त्य और अमर्त्य दोनों है। सहमन्यता का क्रियापरक समन्वय होने से समाज अमूर्त और अमर्त्य है। वह अपने अजरूप में शक्त्यात्मक कार्यकारी शक्ति है। अपनी अमूर्तता अर्थात् असीमता में जहाँ दोनों ही शक्त्यात्मक हैं, वहाँ मर्त्य–अमर्त्य (व्यक्ति और समाज) के द्वन्द्व में वे एक–दूसरे के पूरक भी हैं। मर्त्य या ससीम जहाँ अपने कार्यकारी स्थूल अस्तित्व की सहायता से भाववाची समाज को रूप देता है, उसे शक्तिशाली बनाता है, वहाँ भाववाची समाज अपने भावरूप में सामाजिक

सहमन्यता और सातत्यता से व्यक्ति को अजस्र शक्ति प्रदान करता है। ऋग्वेद का अन्तिम सूक्त (10.91) व्यक्तियों की सामाजिक सहगामिता, सह–संवादिता, सहमन्यता और सहज संगति के रूप में सामाजि संगठन को परिभाषित करता है। *"समानी व आकूतिः समाना हृदयानि वः। समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति।।"* (10.191.4) का 'सुसहासन' इसी समाजरूप सुसंगठन का निरूपण है।

अब अगर हम व्यक्ति और समाज दोनों को मूर्तरूप दें तो हम उन्हें पुरुषवत् रूप दे सकने में समर्थ होते हैं। उनके इस रूप को ऐतरेय उपनिषद् के इस मन्त्र में देखा जा सकता है – *''स ईक्षतेमे नु लोक लोकपालान्नु सृजा इति सोऽदभ्य एव पुरुषं समुदधृत्यामूर्छयत्।।"* (अ0 1 ख0 1 म0 3)। अर्थात् उसने फिर विचार किया। ये तो हुए लोक, अब लोकपालों की भी रचना मुझे अवश्य करनी चाहिए। ऐसा सोचकर उसने जल से ही पुरुष को निकालकर उसे मूर्तिमान् बनाया।"

ऐतरेय उपनिषद् की उक्तियों में यह मूर्ति पहले गाय की, फिर अश्व की और अन्त में मानवरूप की कल्पित हुई है। मानवरूप की सुकृति ही स्वीकृत भी हुई। (वही, खण्ड – 2)।

इस तरह शरीर अपनी निर्मिति में पूर्णतः शक्तिरूप है। कारण और कार्य की समन्विति यह कार्य–सृष्टि अपने–आपमें पूर्ण है। कार्य और कार्यनिर्वाहक शक्तियों अर्थात् क्रियाशक्ति का समन्वय ही कारक–शरीर अर्थात् कार्यशील व्यक्ति है। यह कार्यशील व्यक्ति ही अपनी स्वराटता में व्यक्ति और विराटता में समाज है। इस तरह व्यक्ति और समाज में रूप–अरूप का अन्तर हम स्थूल कार्य–शरीर और शक्त्यात्मक कार्य–शरीर के अन्तर में देख सकते हैं।

मनोदर्शन की स्पष्ट दृष्टिगोचरता में सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड व्यक्तिरूप (पुरुषरूप), और हर व्यक्ति ब्रह्माण्डरूप है। वह 'स्व' में 'परम' को और परम में 'स्व' को देखता है। उसका समाज सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड अर्थात् चौदहों लोकों या भुवनों के विस्तार में फैला है। इस तरह मनोदर्शन का समाज अपने नेतृत्व में मनःधर्मा, मनःकर्मा और मनःकर्ता की समन्विति है। इस समन्विति के विघटन में ही साम का अर्थ छिपा है। सामाजिक विघटन में वैयक्तिक प्रतिस्पर्धा स्वर्थिक हो जाती है और मन्त्रार्थ पारमार्थिक न रहकर स्वार्थिक हो जाते हैं। सामाजिक सत्ता के अवयव पारमार्थिक न

रहकर स्वार्थिक अर्थात् वैयक्तिक हो जाती है। और, वैयक्तिकता का मूल्य हर स्तर पर गिरता होता हुआ स्वयं एकाकी व्यक्ति अर्थात् स्थूल अस्तित्व तक चला जाता है। यह स्थूल अस्तित्व अपनी सामाजिक सुरक्षा का कवच खोकर वैयक्तिक असुरक्षा से प्रभावित हो जाता है। फिर तो दण्ड–दाण्डिक, राजा–प्रजा, शासक–शासित, प्रशासक–प्रशासित आदि वर्गों की विरोधात्मक स्थिति स्वतः उत्पन्न होती चली जाती है। *'न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्नं'* की स्थिति का अन्त हो जाता है। 'नीति' आभ्युदयिक न रहकर अधिकार और अधिकारी के हाथों की कठपुतली हो जाती है, और, जीवन अपना नैतिक मूल्य खो देता है। धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष जैसे जीवन से सन्दर्भित पुरुषार्थ के मौलिक अर्थ बदल दिये जाते हैं। 'अधिकार' उत्तरदायित्व को भूल जाता है, और, 'कर्म' कर्तव्य को। कारकाध्यक्ष 'कर्ता' अपने उत्तरदायित्व और कर्तव्यों को भूलकर वैयक्तिक अर्थ की सन्तुष्टि को सामने रखते हुए अपने मानवीय तत्त्वों को मनस्तत्त्व से निकाल फेंकता है। वह अपने शरीर को ही आत्मा मानकर राक्षस–धर्म का पालन करने लगता है। *'वयं रक्षामः'* ही उसके लिये मूलमन्त्र हो जाता है। धर्म (धृ + मन्), मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्) और ब्रह्म (बृंह + मनिन्) सब अपने मूल अर्थ, द्रष्टृत्व क्रिया को भूलकर व्यक्ति अर्थात् शरीररूप कारक बन जाते हैं। जब 'व्यक्ति' ही अपने व्यक्तित्व को भूलने लगे तब भला स्वयं 'मनुष्य' अपने मनुष्यत्व को और 'शरीर' शरीरी को कब तक अपनी स्मृति में स्थान दे पायेगा?

व्यक्ति 'स्वतंत्र' है; क्योंकि वह मन्त्र–तन्त्र–यन्त्र तीनों की समन्विति है। जबतक वह तीनों की समन्विति में जीता है वह मनुष्य रहता है; एक को भी छोड़ने से वह मनुष्यत्व से गिर जाता है। जहाँ तीनों न हों मात्र शरीर (इन्द्रियाँ) ही रह जायँ तो भला वह राक्षसराज विरोचन न हो जाय तो क्या इन्द्र हो पाय?

आर्ष दर्शन राक्षस, देवता और मनुष्य तीनों को स्थूल व्यक्ति के व्यक्तित्व में ही निहित देखता है। वह 'धृ + मन्' रूप धर्म से देखता और उसके विज्ञान–भाव, सार्वभाव एवं परमार्थ–भाव को जानता–समझता हुआ व्यक्ति को पारमार्थिक बना देखता या बना देखना चाहता है। उसका व्यक्ति ब्रह्माण्डीय समाज का सदस्य है। फलतः वह समाज में व्यक्तिगत रूप में स्वतन्त्र और सामज–भाव से नियन्त्रित है। वह इन्द्रिय–केन्द्रित नहीं वरन् ब्रह्म–केन्द्रित है। वह व्यक्ति केन्द्रित नहीं, वरन् ब्रह्माण्डीय

समाज का केन्द्र है। वह द्रष्टा, व्याख्याता और कारक भी है। वस्तुतः 'आत्मा' समाजरूप व्यक्ति का अध्येता–विज्ञाता और संचालक है। दूसरे शब्दों में वह समाज का पारमार्थिक व्यक्तित्व है।

आज हम पहले तो दर्शन को शाखाओं में विभाजित करते हैं मगर फिर उन्हें समन्विति की महत्ता से वंचित करते हुए एकांगिक संकीर्णता में डाल देते हैं। हर शाखा ऐन्द्रियक रूप में स्वार्थगत द्रष्टृत्व से प्रभावित होती दीख रही है। इसके विपरीत मनोदर्शन परतम विस्तारक का अध्येता–द्रष्टा है। दर्शन की हर शाखा अपने विस्तार के साथ मनोदर्शन के उपर्युक्त विस्तार क्षेत्र के अधीन है। उसके दृष्टि–क्षेत्र से कोई भी विषय दूर नहीं। ध्यातव्य है कि आज दर्शन को मनोदर्शन से हटाकर शास्त्रगत रूप में देखा जाता है। फलतः आज अन्य विषयों की तरह 'दर्शन' भी एक विषयमात्र होकर रह गया है। भाषा और तर्क जैसे उसके साधन न रहकर साध्य बन गये हैं। 'जीवन' जैसे उसके दृष्टि क्षेत्र से बहुत दूर चला गया है। टुकड़ों में देखा गया यथार्थ–जब तक समन्वित न हो वह परतम सत्य दर्शक नहीं होता; या फिर अन्धों का अनुमान भर रह जाता है। 'वेद' दर्शन का आदर्श रूप है; क्योंकि वहाँ जीवन से सन्दर्भित हर विषय अपने विज्ञात मगर दार्शनिक समन्वय में व्याख्यायित और प्रदर्शित है। विशेषज्ञता सामान्यता की सीमा का उल्लंघन नहीं करती; क्योंकि विशेष सामान्य का सापेक्षित रूप है। दूसरे शब्दों में कहें तो कहना होगा–'सामान्य' विशेष का निरापेक्षिक रूप है। निरपेक्ष और सापेक्ष के समन्वय का द्रष्टा ही दर्शन है और इस रूप में मानव ही द्रष्टा या दर्शक है। आज दर्शन को निम्नांकित विषयों के रूप में देखा और पढ़ा जाता है–सत्तामीमांसा (Metaphysics or Ontology), ज्ञान मीमांसा (Epistemology), विश्वविज्ञान (Cosmology), ईश्वरमीमांसा (Theology), तर्कशास्त्र (logic) और मूल्यमीमांसा (Axiology)। किन्तु आर्ष दर्शन वस्तुतः जीवन–दर्शन है। वह कहीं से भी वर्गीकृत नहीं, वरन् हर स्तर पर समन्वित है।

जीवन–दर्शन के रूप में आर्ष दर्शन सार्वलौकिक, सार्वभौमिक, सार्वज्ञिक है। अपनी सर्वज्ञता में वह हर सार्व का द्रष्टा–ज्ञाता–अधिवक्ता है। उसमें ज्ञान–आचार–व्यवहार तीनों समन्वित है। आज व्यावहारिक दर्शन (Applied Philosophy) की बात आ रही है, जबकि आर्षकालीनमनोदर्शन तो स्वयं सम्पूर्ण जीवन का ही दर्शन है। उसके प्रायोगिक या व्यावहारिक अथवा वैश्विक (global) या स्थानिक (local)

होने का कोई प्रश्न ही नहीं है। जहाँ 'अपरतम व्यक्त' का आदर्श 'परतम अव्यक्त' हो, वहाँ वैचारिक (ideological) अथवा आचारिक (Praxiological) दर्शन का प्रश्न ही कहाँ उठता है। वस्तुतः मनोदर्शन में 'देवता' को कार्यकारी क्रियाशक्ति अर्थात् कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में जाना जाता है। इस तरह क्रिया–कारित्व की समन्विति रूप कारकतत्त्व अर्थात् 'देवता' मानुषी व्यक्ति को आभ्युदयिक और निःश्रेयस प्राप्ति के मार्ग पर ही ले जानेवाले सिद्ध होते हैं।

मनोदर्शन की निरीक्षक–दृष्टि जहाँ सृष्टि के कारण–तत्त्व 'शक्ति' को प्रसुप्त या प्रतिबन्धितरूप में देखती है, वहाँ वह कार्यकारी शरीर को वाह्यतः और आभ्यन्तरतः भी देखती है। हमें भूलना नहीं होगा कि कार्यकारी शरीर इन्द्रियों का निवास है और इन्द्रयाँ 'तेजस' हैं। इन्द्रियों को विषयी (विषयिन् = विषय इनि) कहा गया है। विषय (= वि + सि + अच्, षत्वम्) अपने अर्थ में लौकिक पदार्थ हैं और विषयिन् उनका ज्ञाता–भोक्ता। इस तरह, 'इन्द्रियों' को विषयिन् कहा गया है; और, इसका चरम रूप इसके 'हृषीक' पर्याय में निहित है। 'हृषीक' (हृष् + ईकक्) जहाँ ईश्वर या विष्णु का निरूपक है, वहाँ वह आनन्द और रोमांच का अर्थदायक भी है। इस तरह इन्दियाँ ज्ञान और कर्म का साधन होने से दो रूपों में विभाजित होती हुई भी शरीर में समन्वित ही रहती हैं। मानवीय शरीर में इनके दोनों रूप अपनी संरचना में विभेदित होते हैं। कार्यात्मक इन्द्रियाँ (आँख, जिह्वा, नाक, त्वचा, और कान) शरीर के वाह्य भाग पर, और इनके विषयरूप (रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्द) शरीर के आभ्यन्तरिक भाग में अवस्थित होती हैं। जीवविज्ञान कार्यानुरूप विकसित इनकी संरचनात्मक स्थिति को उजागर करता है। चेतना से सम्बद्ध होने के कारण ज्ञान शरीर के चेता संस्थान से जुड़कर कार्यकारी होती है। फिर कार्यकारी शरीर से समन्वित होकर कर्मेन्द्रियों द्वारा कार्यरूप में प्रतिफलित होती है। चेतना की क्रियाशीलता शरीर की कार्यकारिता में प्रतिफलित होती है। "जीव विज्ञान हमें दो प्रकार की कोशिकाओं का ज्ञान देता है।वह मुख्यतः शरीर की कोशिकाओं को सोमेटिक कोशिका और चेता संस्थान को चेता अर्थात् तन्त्रिका कोशिका के रूप में पहचानता है। चेतना से सम्बद्ध कोशिका वैद्युतिक प्रवाह के लिये अनुकूलित होती है और शरीर से सन्दर्भित कोशिकाएँ बृद्धिशीलता और कार्यकारिता के लिये।

इस तरह, आर्ष दर्शन जब शरीर और शरीरी के विभेद की व्याख्या करता है तब वह निश्चय ही ज्ञान और कर्म दोनों की समन्विति में

कारक–क्रियाओं को स्पष्टतः देख रहा होता है। ज्ञान के प्रभाव से संचालित कार्मिक क्रियायें निश्चय ही इन दोनों की समन्विति को उजागर करती हैं। फिर, उनकी यह कार्यात्मक समन्विति ही शरीर को कार्यकारी बनाती है। इस तरह मनोदर्शन क्रिया का वह द्रष्टा है, जो कारक को शक्ति के क्रियात्व और कारकत्व की समन्विति अर्थात् शक्त्यात्मक शक्तिमान् पुरुष (क्रिया–पुरुष) के रूप को कार्यकारी अवस्था में देखता और व्याख्यायित करता है। गीता के संजय दिव्य चक्षु के साथ यही कार्य कर रहे होते हैं, जब वे धृतराष्ट्र को महाभारतीय युद्ध की गाथा सुना रहे होते हैं। अथवा गीता के ही अर्जुनरूप 'नर' अपनी दिव्य दृष्टि से क्रियापुरुषरूप नारायण (श्रीकृष्ण) की विराटता को देख रहे होते हैं।

आर्ष दर्शन का यह द्रष्टृत्व ही उसे 'आत्मा' की व्याख्या में विज्ञानमय कोश तक ले जाता है फिर आनन्दमय कोश और सच्चिदानन्दघन का प्रत्यक्ष करता है। निश्चय ही आनन्दमय कोश में अवस्थित सच्चिदानन्दघन स्वयं में वस्तुतः पारमार्थिक आनन्द ही है। पारमार्थिक आनन्द की प्राप्ति ही आर्ष दर्शन की दृष्टि में पुरुष का परतम पुरुषार्थ अर्थात् मोक्ष है। मनोदर्शन संयमित इन्द्रियों से आत्मा के अन्नमयकोश को, संयमित मन (धर्म) से वस्तु के वस्तुत्वरूप प्राणमय कोश को, 'मति' से वस्तु के विवेचित रूप विज्ञानमय रूप को, 'आत्मा' से आनन्दमय कोश को और 'ब्रह्म' से पारमार्थिक विज्ञानरूप सच्चिदानन्दघन को देखता है। मनोदर्शन विजानन के माध्यम से पारमार्थिक ज्ञान को प्राप्त करता है। इस पारमार्थिक ज्ञान प्राप्ति को ही वह मोक्ष कहता है। आर्ष दर्शन की दृष्टि में मोक्ष वस्तुतः शेष प्रथम तीन पुरुषार्थों – धर्म, अर्थ और कामकी आनन्दमय अभिव्यक्ति में प्रकट होता है। अगर हम स्वतन्त्रता को मोक्षरूप देखें तो वहाँ 'स्व' को भी अपनी तन्त्रात्मक परिधि में संयमित होकर रहते देखते हैं। आर्ष दर्शन ने 'तन्त्र' और 'छन्द' के रूप में भी क्रियात्मक जीवन की कार्यशीलता को ही उज्जागरित किया है।

आर्ष दर्शन ने 'तन्त्र' (तन्त्र + अच्) को कार्यात्मक रूप से और 'छन्द' को ज्ञानात्मक रूप से सम्बद्ध किया है। इस तरह 'छन्दस्' (छन्द + असन्) और 'तन्त्रम्' की समन्विति में ही 'स्व' को अपना परिचय प्राप्त होता है और वह पारमार्थिक ज्ञान की ओर बढ़ता है। यहाँ 'छन्द' अपने शास्त्ररूप में वेदांग है और वह वेद के ज्ञान का एक साधन है। 'तन्त्र' नियन्त्रक या प्रशासन (तन्त्र् = प्रशासन करना) से सम्बद्ध होने से क्रिया

से सम्बद्ध है। इस तरह यह तात्त्विक ज्ञान से सम्बद्ध सिद्ध होता है। तन्त्रात्मक पूर्णता ही 'स्व' को कार्यशील बनाता है। इस तरह मनोदर्शन एक साथ ज्ञान और तत्त्व दोनों की मामांसा में लगा होता है। तत्त्व और ज्ञान की समन्विति में ही जीवन व्याख्यायित हो भी सकता है। उनका एकांगिक अध्ययन या विचारण हमें किसी निष्कर्ष तक नहीं पहुँचने देता।

'सत्ता' (सत् + तत् + टाप्) के ज्ञान में सत् के साथ 'तत्' का ज्ञान प्राप्त किये बिना कुछ भी निष्कर्षात्मक ज्ञान अर्थात् विज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता। इस तरह ऋषि का मनोदर्शन इस संशयात्मक तर्क को नहीं अपना पाता कि सत् और 'सत्ता' अभेदित है। इस अभेदिता अवस्था में तो 'सत्ता' की पूर्णता सत् की अपूर्णता के समतुल्य जैसी मान ली जाती है। 'सत्ता' कारक है, जब कि 'सत्' कारित्व–मात्र। बिना क्रिया के क्रियात्व की समन्विति के कारित्व कारक नहीं हो सकता – यह हम पूर्व में भी देख चुके हैं।

स्वामी प्रणवानन्द ने अपने श्रीमद्भगवद्गीता के भाष्य में गीता के एक श्लोक (अ0 1 श्लो0 11) का भाष्य करते हुए पाण्डवों और कौरवों की स्वाभाविक स्थिति का विवेचन किया है। वहाँ हमें संक्षेपतः पाण्डवों की निम्नलिखित स्थिति देखने को मिलती है – 'युधिष्ठिर' धर्मरूप हैं। उनका यह धर्मरूप उनके धृत मना होने में निहित है। वे 'धृतराष्ट्र' के विपरीत 'धृत मन' हैं। 'राष्ट्र' वस्तुतः भोग का विषय है, जबकि 'मन' योग का विषय। युधिष्ठिर पंचतत्त्वों या महाभूतों में आकाश (व्योम) के निरूपक हैं। ऋचो अक्षरे परमे व्योमन' के मनोदर्शन में युधिष्ठिर पारमार्थिक यथार्थ के द्रष्ट–ज्ञाता है। इस तरह वे 'श्रद्धा' के निरूपक हैं।

'भीम' वायु (मरुत) रूप हैं। वे युधिष्ठिर के गुणधर्म के पूरक तत्त्व हैं; क्योंकि धर्म की पूर्णता वैषयिक भोगों के प्रति विरक्ति से ही प्राप्त हो सकती है। संयमित शरीर–बल से ही ज्ञान–बल (धर्म–बल) को सुरक्षित रखा जा सकता है। वायु की अपरिमित गतिज–शक्ति भीम की उपरति में नियन्त्रित हो जाती है, और युधिष्ठिर के धर्म (धृ + मन्) की अनुगामिनी हो जाती है।

कुन्तीपुत्रों में तीसरे हैं 'अर्जुन'। अर्जुन नररूप हैं और इस तरह नारायण रूप भी हैं। 'नारायणरूप' अर्थात् नारायण के कार्यकारी रूप। ध्यातव्य है कि नारायण शक्त्यात्मक शक्तिमान् के निरूपक हैं और अर्जुन नारायण के कार्यकारी तेजःरूप हैं। ध्यातव्य यह भी है कि महाभारतीय युद्ध

में श्रीकृष्ण सारथीरूप निदेशक का उत्तरदायित्व सम्भालते हैं। यह तो अर्जुन हैं, जो उनकी आज्ञा का अनुपालन करते हैं। अर्जुन संकल्पशील और दृढ़व्रती हैं। एकाग्रता संकल्प की सहचरी है। अर्जुन एकाग्रता की प्रतिमूर्ति हैं। संकल्पता, दृढ़ता, और एकाग्रता धर्म के लक्षण हैं। ये सहिष्णुता (endurance) अर्थात् तितिक्षा के रूप हैं। इस तरह अर्जुन युधिष्ठिररूप व्योम और भीमरूप आकाश के पूरक तेजःरूप हैं।

शेष दो पाण्डव नकुल और सहदेव माद्रीपुत्र हैं। ये दोनों अश्विनीकुमार के स्वरूप हैं। नकुल 'दम' (अर्थात् संयमित मन और इन्द्रियों) के निरूपक हैं। पंचभूतों या तत्त्वों में ये जल (अप्) के निरूपक हैं। सहदेव का व्यक्तित्व क्षिति (earth) और शम का निरूपक है। 'शम' का अर्थ है धैर्य, शान्ति। नकुल और सहदेव दोनों ही चिकित्सक हैं अर्थात् जीवन–रक्षक हैं।

श्रीकृष्ण कूटस्थ चैतन्य हैं, और द्वापर की द्वन्द्वपरक स्थिति में स्वयं द्वन्द्व से निर्द्वन्द्व समाधान निकाल पाने में समर्थ हैं। वस्तुतः द्वन्द्व की पारस्परिक पूरकता ही अपनी समन्विति में कार्यरूप धारण करती है। द्वन्द्व की व्याख्या कारणरूप में होती है। श्रीकृष्ण जब अपने को द्वन्द्वरूप समास कहते हैं तब वे अपने को कारणरूप अर्थात् क्रिया और कारित्व, के समन्वय के रूप में ही निरूपित कर रहे होते हैं।

'द्वापर' युग का 'द्वापर' (द्वि पर) नाम वस्तुतः ज्ञान और कर्म के बीच विभाजन–रेखा खींचने का प्रयास है। युद्ध का अन्त श्रीकृष्ण के प्रयास से ज्ञान–कर्म के समन्वय की जीत के पक्ष में तो होता है, किन्तु वह आनेवाले समयमें उनके बीच विभाजन का स्पष्ट संकेत भी दे जाता है। आनेवाला कलियुग स्पष्टतः ज्ञान और कर्म के समन्वय को भूल जाता है। 'कलि' को स्वर्ण में रहने की अनुमति दी जाकर राजमुकुट के रूप में स्वयं राजा के लिए भी इसे शिरोधार्य बना दिया जाता है। पुरुषार्थ की समन्वित स्थिति का विखरना और 'अर्थ' रूप कारक को महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त होना, दोनों ही ज्ञान को परमार्थ विज्ञान की पटरी से हटा देने वाले ही सिद्ध होते हैं। यन्त्र में निहित मन्त्र और तन्त्र का लोप हो जाता है। मात्र यन्त्र और उसका चालक रह जाता है। फिर, समय व्यतीत होने के साथ यन्त्र भी स्वयं को स्वचालित बना लेता है। यन्त्रों के स्वचालन से व्यक्ति का मानवीय व्यक्तित्व छिन जाता है। फलतः 'धृ + गन्'रूप 'धर्म'

भी अपनी मनोधृति छोड़कर धृतराष्ट्र बन जाता है। और ब्रह्म भी धन–सम्पत्ति का अर्थ ले लेता है। ध्यातव्य है कि ऋग्वेद के 'ब्रह्म' अर्थात् वृद्धिशीलता के अर्थ में सम्पत्ति को भी ब्रह्मरूप ही देखा गया है।

फिर, प्रवृत्ति और निवृत्ति हमें क्रमशः सकामना और निष्कामना की ओर ले जाती है; क्योंकि कामना का कभी अभाव नहीं होता। पाण्डवों में निष्काम 'प्रवृत्ति' निवृत्ति को महत्व देती है और कौरवों में सकाम 'प्रवृत्ति' युद्ध को आमन्त्रित करती है। सकाम 'प्रवृत्ति' व्यक्ति को काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद से दिक्भ्रमित कर देती है; और, निवृत्ति का रूप संशयग्रस्त हो जाता है। क्रोध और मोह सापेक्षिक होते हैं। इसी तरह लोभ के कारण 'कर्तव्य–अकर्तव्य' अभेदित हो जाता है। मत्सरता अपनी रक्षा से प्रसन्न हो उठती है।

जहाँ शम, दम, तितिक्षा उपरति और श्रद्धा निष्कामना अर्थात् परमार्थज्ञान के साधन हैं, वहाँ काम, क्रोध, लोभ, मोह और मद उसके विरोधी। कौरव पक्ष में दुर्योधन काम के प्रतीक हैं। दुःशासन 'क्रोध' के, जयद्रथ 'मृत्युभय' के, कर्ण और विकर्ण 'लोभ' के, शकुनि 'मोह' के, शल्य 'मद' के एवं भीष्म 'मत्सरता' के प्रतीक हैं।

गीता (1.11) की इस सन्दर्भित उक्ति को देखें– *"अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः। भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि।।"* (गीता 1.11) अर्थात् आप सब लोग प्रत्येक व्यूह के प्रवेश–द्वार पर अपने–अपने विभाग के अनुसार खड़े होकर भीष्म की ही रक्षा कीजिये। स्वामी प्रणवानन्द ने अपने भाष्य में 'भीष्म की ही रक्षा कीजिये (भीष्ममेवाभिरक्षन्तु) की व्याख्या इस प्रकार की है – "चिदाभास अर्थात् देहात्माभिमानिता या अस्मिता के सचेत रहने से, हजारों ब्रह्मज्ञान का उपदेश भी किसी तरह से किसी काल में कामना–जाल को नष्ट करने में समर्थ नहीं होता।"

संक्षेपतः मनोदर्शन की वैज्ञानिकता को हम इस तरह भी देख सकते हैं – मनोदर्शन अपनी दार्शनिक व्याख्या में आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक व्यवस्था का आधार लेता है। आधिभौतिक व्यवस्था वस्तुतः स्थूल जागतिक कार्य–व्यवस्था का निरूपक व्याख्याता है; आधिदैविक व्यावस्था क्रिया–कारित्व की समन्विति को कार्यकारी शरीर में घटित होते देखती है। आध्यात्मिक व्यावस्था सम्पूर्ण शरीर की पारमार्थिक स्थिति को देखती है।

स्पष्ट है कि मनोदर्शन की स्पष्ट सार्वभौमिक वैज्ञानिक व्याख्या के आधार पर ही वैश्विक शान्ति और वैश्विक विकास को पारमार्थिक रूप से अभ्युदयगामी बनाया जा सकता है।

मनोदर्शन वस्तुतः ऋषि–दृष्ट जगत् की विज्ञानमय व्याख्या है। वह शुद्ध तर्क पर आधारित नहीं, वरन् संशयरहित प्रत्यक्ष पर आधारित है। 'तर्क' उनके लिये मात्र संशय–निवारण का साधन है। ऋषि का अस्तित्व नहीं रह जाने पर तर्क–ऋषि ने ऋषि का उत्तरदायित्व लिया था। अब तो मात्र तर्क रह गया है। फलतः कहीं भी पारमार्थिक दृष्टि कार्यरत नहीं दिखती। हमें आज अपने तर्कों में ऋषि–दृष्टि का प्रकाश–तेज उद्‌भासित करना होगा। ऋग्वेद के इस मन्त्र (5.45.5) को फिर से उद्‌घोषित करना होगा – *"एतोन्वद्य सुध्यो भवाम प्रदुच्छुना मिनवामा वरीयः।"*

यहाँ ध्यान देने की बात है कि मनोदर्शन ने सम्पूर्ण सृष्टि को और उसके सारे अवयवों, सूक्ष्मतम रजःकण से लेकर वृहत्तम ब्रह्म तक, को इसी त्रिविध रूप में देखा–परखा है। ये तीनों रूप मन, वचन और कर्म के रूप में भी व्याख्यायित होते हैं। निश्चय ही मन–वचन–कर्म की समन्विति में जहाँ व्यक्ति का व्यक्तित्व निखरता है वहाँ वह किसी अन्य व्यक्तित्व के सापेक्षिक मूल्यांकन का आधार भी बनता है। इस तरह परतम व्यक्तित्व स्वतः निरपेक्ष हो आदर्श सिद्ध होता है।

सृष्टि भी व्यक्तिरूप ही है। फलतः सृष्टि के अध्ययन में अधिभूत स्थूल द्रव्यात्मक कार्यप्रक्रिया कर्मपरक है; शारीरिक क्रियाएँ आधिदैविक हैं और सम्पूर्ण कार्यशील शरीर अपने पारमार्थिक उत्तरदायित्व निर्वाह में आध्यात्मिक है।

आत्मा आनन्दमय है; इस आनन्द की प्राप्ति सत् और चित् के समन्वय से ही सम्भव है। ध्यातव्य है कि विज्ञान मय कोश तक पहुँचने से पहले अन्नमय कोश, प्राणमयकोश और फिर मनोमय कोश को जानना होता है। यहाँ अन्नमय कोश अधिभूत को, प्राणमय कोश अधिदैव को, और मनोमय कोश अध्यात्म को निरूपित करता है। इन तीनों की समन्विति से भारित विज्ञानमय कोश ही आनन्दमय कोश में निवसित आत्मानन्द का द्रष्टा–ज्ञाता होता या हो सकता है। इस आत्मानन्द को ही सच्चिदानन्द कहा गया है। मनोदर्शन की यह पराकाष्ठा है।

यहाँ हम मनोदर्शन के आत्मन् और अध्यात्मन् को देखना–समझना नहीं भूल सकते। आत्मा को हमने सार्व के रूप में और अध्यात्म को परम

के द्रष्टा रूप में देखा है। वस्तुतः आभ्यन्तरिक शक्ति के रूप में 'मन' को ही प्रमुखता दी गई है। इस मन को ही 'अन्तःकरण', 'आत्मा' और 'ब्रह्म' के रूप में स्थान–भेद से विभेदित किया गया है।

अन्तःकरण को शरीर के अन्दर की ज्ञानेन्द्रिय के रूप में देखा गया है। ऋषि इसे पाँच महाभूतों में उनके कारणरूप निहित सूक्ष्म तन्मात्राओं के अंशों से बना देखते हैं। सामान्यतः इसे 'मन' के रूप में देखा जाता है, किन्तु ऋषियों ने कार्य भेद से अन्तःकरण को चार रूपों में देखा है। वे चार रूप हैं – मन, बुद्धि (मति), अहंकार और चित्त। 'मन' संशय कार्य से, 'मति' (बुद्धि) निश्चयन कार्य से 'अहंकार' गर्व से और 'चित्त' स्मरण से सम्बद्ध है। उक्ति है – *"मनोबुद्धिरहंकारश्चित्तं करणमान्तम्। संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।।"*

उपर्युक्त उक्ति में हमें इन्द्रिय प्रत्यक्ष से लेकर पारमार्थिक चिन्तन तक की एक सुस्पष्ट वैज्ञानिक कड़ी देखने को मिलती है। इस रूप में जो परिणाम हमें प्राप्त होता है वह संशयरहित होता है; उसकी निश्चिति में अस्पष्टता नहीं होती तथा अशुभता अलग की जा चुकी होती है; अहंकार के कर्तृत्व से स्वार्थ का भाव हटाया जा चुका होता है। 'गर्व' वस्तुतः मननशीलता का वह रूप है, जहाँ क्रिया की गति की दिशा देखी जाती है और उसे गलत दिशा में जाने से रोका जाता है। 'गर्व' के अंग्रेजी पर्याय 'pride' का अर्थ देते चैम्बर्स शब्दकोश ने लिखा है – "a proper sense of what is becoming to oneself and scorn of what is unworthy इस तरह वह मति के विवेचन से भी सम्बद्ध हो जाता है।

स्पष्ट है कि आर्ष अवधारणा में धर्मरूप दृष्टि का स्थान इतना वैज्ञानिक है कि उससे अशुभ का कोई भी फलाफल नहीं निकलता। यह क्रियात्मक है इसलिये नित्य है। 'व्यक्ति' इसकी सहितता (स– हितता) से ही मानव बनता है, अन्यथा पशुवत् ही रह जाता है। कहा भी गया है – *"आहरनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नाराणाम्। धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समाना।"* (हितोपदेशः)

मनोदर्शन सत्य को सत् + यत् के रूप में देखता है; इसी सत्य को जानता है; और, इसी सत्य को अपनाता है। उसका यह सत्य सब तरह से सत्य है; क्योंकि वह पूर्ण है। उसकी दृष्टि में सम्पूर्ण सृष्टि या ब्रह्माण्ड उसका ही जागतिक विस्तार है। उसका यह विस्तार या विमर्श या नर्तन

वास्तविक है; क्योंकि सत्–यत्रूप कारण–जगत् (अर्थात् क्रियाकारित्व) से ही अर्थरूप सृष्टि अपना विस्तार पाती है। कार्य से ही कार्य का विस्तार होता है।

मनोदर्शन का आदिसत्य तत्रूप 'अद्वैत' है; और कार्यकारी सत्य स्वयम्भू है। वह क्रिया–कारित्व की विशुद्ध कार्यात्मक समन्विति है।

शक्ति को अपनी क्रियाशीलता के लिये साधन की अनिवार्यता होती है। किन्तु यह साधन भी अपने–आपमें शक्ति का ही रूपान्तरण होता है। इसे उसने 'शक्ति + शक्त' रूप शक्तिमान् के उदाहरण से समझा है। शक्ति ही शक्ति को क्रियाशील एवं कार्यशील रखती है। वाक् और प्राण के जोड़े को मिथुनात्मक जोड़ा कहा गया है (छान्दोग्य उपनिषद्)। दोनों शक्तियाँ एक–दूसरे को सन्तुष्ट करतीं शरीर को क्रियाशील और कार्यशील रखती हैं। 'वाक्' क्रिया की अभिव्यक्ति का साधन है और, प्राण कार्य की अभिव्यक्ति का।

इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि एक ही शक्तिरूप है। आधुनिक विज्ञान ने इसे ही सम्पुष्ट भी किया है। मनोदर्शन के पक्ष में दर्शन के अध्येताओं– की उदासीनता निश्चय ही स्वयं दर्शन के प्रति उनका उदासीन होना सिद्ध कर रहा है। 'विज्ञान' विशुद्ध वास्तविक ज्ञान देता है। वह पारमार्थिक हाथों में अभ्युदय का और स्वार्थपरक हाथों में विनाश का कारण बन सकता है। मनोदर्शन का आध्यात्मिकरूप वस्तुतः पारमार्थिक विज्ञान है।

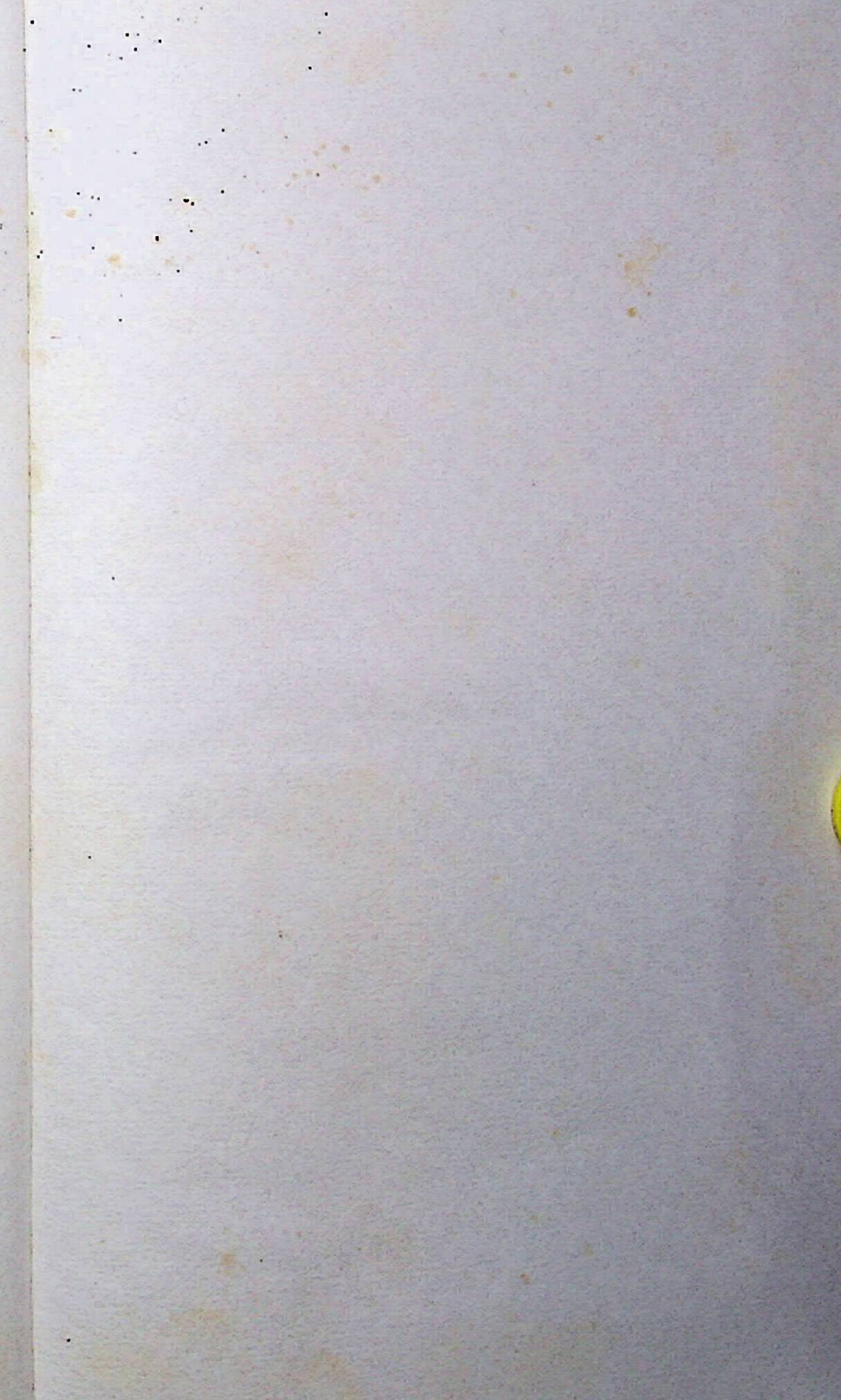
मनोदर्शन की दिव्य आँखें वैज्ञानिकों–दार्शनिकों–राजनीतिज्ञों– अर्थशास्त्रियों और सामान्यों को एक पारिवारिक बन्धन में रखकर उनके बीच पारस्परिक सौहार्द को बनाये रखने में समर्थ हो सकती हैं। 'परिवार' ही पारमार्थिक बोध से परिवारिक सदस्यों की स्वतन्त्रता पर सम्यक् नियन्त्रण रख सकने में समर्थ है। यह सहज है।

"अब नीति, न्याय और दण्ड पर आते हैं। ध्यातव्य है कि 'नीति' (नी + क्तिन्) का 'नी' आत्मने पद में 'शिक्षा देना' और प्रेरणार्थक रूप में 'मार्गदर्शन करना' का अर्थ देता है इसका अर्थ 'नेतृत्व करना' भी है। अपने पारमार्थिक रूप में यह अभ्युदयगामी होता है। 'न्याय' (नि + इ + घञ्) का 'नि' अधोगामिता का निरूपक है। इस तरह 'न्याय' वस्तुतः अधोगामिता का अवरोधक सिद्ध होता है। 'दर्शन' नीति और न्याय का दोनों का व्याख्याता

है। 'दण्ड' (दण्ड् + अच्) जहाँ नियंत्रण या प्रतिबन्ध का अर्थ देता है, वहाँ वह 'शरीर को भी अर्थ देता है।

इस तरह 'दर्शन' समाज का नेता, अध्यापक और सरंक्षक है। समाज के नेता को दर्शन का पूर्ण ज्ञान होना अनिवार्यतः अनिवार्य है। प्लेटो ने शासकीय व्यवस्था में अपने शासनाध्यक्ष या शासक का स्थान दार्शनिक के लिये सुरक्षित रखा है। निश्चय ही आज इस दर्शन का अभाव है। आवश्यकता है आज हर व्यक्ति अपने मनःप्रकाश में वस्तुस्थिति का दर्शन करे और पारमार्थिक निर्णय ले।

शुभम् ।। ऊँ।।

●

श्रीमती प्रियंवदा सिन्हा

अवतरण - 14 मई 1950 ई0

मोक्ष - 4 सितम्बर 1996 ई0

शिक्षा - बी.एस.सी.,एम.ए. (दर्शन), बी.एड. दर्शन-शास्त्र में डॉक्टरेट के लिए निबन्धित।

डॉक्टरेट का विषय - "मानववाद-रवीन्द्रनाथ मानवेन्द्र नाथ राय और सर्वपल्ली राधाकृ मानववाद के सन्दर्भ में।"

प्रकाशन - 'एकाकीपन मेरा', 'मानवी बनी मैं', मोती' (तीनों काव्य संग्रह); भारती विद्व दर्शन) सिरीज के अन्तर्गत् चार वाल्यूम मानव', 'आर्षद्रष्टृत्व', 'सत्-असत्' अ पश्यति हि क्रियाः"।

व्यवसाय - विज्ञान शिक्षिका।

अभिलाषा - पुत्र पीयूष को महान और विद्वान बने दे

पीयूष सिन्हा उर्फ पीयूष प्रियंवद

अवतरण - 3 नवम्बर 1981 ई0

मोक्ष - 16 मार्च 2002 ई0

श्री पीयूष सिन्हा जन्मजात प्रतिभाशाली रहे। उनकी स्मरण-शक्ति और व्याख्यात्मक शैली दोनों ही प्रशंसनीय रही। "माँ ने कहा था..." की प्रस्तुति इस है।

श्री पीयूष 'फास्टनेस' के मुरीद थे। उनमें ए अभिनेता और आज के तथाकथित 'फास्ट डान्स', अच्छे कलाकार के सभी आवश्यक गुण मौजूद थे। उनका आगमन 'चित्रगुप्त पूजा' के सांस्कृतिक का माध्यम से हुआ था। वे 'फास्ट' गीत भी अच्छा पंजाबी, अंग्रेजी, हिन्दी की बोल पर उनकी पकड़ अ अंग्रेजी शब्द के उच्चारण पर उनका अधिकार उनके के लिए सहायक सिद्ध होता रहा।

वेदों की अनभिज्ञता ने उन्हें पुरातन विज्ञान उदासीन कर रखा था। माँ प्रियंवदा ने उनकी इसी कतिपय औपनिषदिक आख्यानों के माध्यम से दू प्रयास किया। विदुषी माँ का उनके मन-मस्तिष्क असर रहा था।

प्रियंवदा सिन्हा

कला प्रकाशन
बी. 33/33-ए-1, न्यू साकेत कालोनी
बी. एच. यू., वाराणसी-5